NICOLAI HARTMANN

A FILOSOFIA DO IDEALISMO ALEMÃO

Tradução de

José Gonçalves Belo

2.ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN | LISBOA

Tradução
do original alemão intitulado:
DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS
NICOLAI HARTMANN
Walter de Gruyter & Co.
2.te unveränderte Auflage
Berlim, 1960

Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Av. de Berna | Lisboa

Primeira Parte

FICHTE, SCHELLING E O ROMANTISMO

O livro que temos diante de nós distingue-se das outras exposições sobre a mesma matéria em dois aspectos diferentes.

Considera que o significado dos grandes sistemas idealistas não se esgota no que têm de sistemático; vê neles o desenvolvimento dum património filosófico que, como tal, não é de modo algum idealista, mas, antes, é, ou devia ser, peculiar a toda a filosofia. O interesse principal não reside nas grandiosas doutrinas segundo o ponto de vista dos grandes mestres, mas sim na vastidão do horizonte dos problemas e na força da sua penetração, quer em toda a linha, quer em pontos isolados.

O idealismo é uma forma especial da própria penetração do pensamento, e esta forma é a predominante no período que vai de Kant a Hegel. O conteúdo de toda a problemática toma, em maior ou menor grau, um cunho idealista nestes pensadores. Mas esse conteúdo por si não é de modo algum idealista, e o tratamento que sofre neste caso é, como tal, algo completamente diferente do desenvolvimento ulterior das teorias em que está inserido. Quem tiver ainda hoje um modo de pensar puramente idealista, encontrará, sem dúvida, um acesso mais fácil a estas teorias; o seu pensamento comparticipa da mesma forma de pensar daqueles pensadores. Mas, em si mesmo, a matéria dos problemas que eles elaboraram pertence, tanto histórica como sistemàticamente, a um contexto mais vasto. Este livro tem em mira a segunda: é a matéria ou conteúdo que há-de tornar fértil e visível o panorama filosófico para quem quer que seja, inclusive para quem tenha pontos de vista adversos.

Nos sistemas idealísticos, os problemas filosóficos fundamentais estão submetidos quase todos a um aprofundamento radical e, em parte, a uma redescoberta. O valor duma tal redescoberta é imperecível, pois é independente do grau em que a satisfazem as tentativas de solução daqueles sistemas. Ora, se a construção dos sistemas consiste ùnicamente nas conclusões,

O livro que temos diante de nós distingue-se das outras exposições sobre a mesma matéria em dois aspectos diferentes.

Considera que o significado dos grandes sistemas idealistas não se esgota no que têm de sistemático; vê neles o desenvolvimento dum património filosófico que, como tal, não é de modo algum idealista, mas, antes, é, ou devia ser, peculiar a toda a filosofia. O interesse principal não reside nas grandiosas doutrinas segundo o ponto de vista dos grandes mestres, mas sim na vastidão do horizonte dos problemas e na força da sua penetração, quer em toda a linha, quer em pontos isolados.

O idealismo é uma forma especial da própria penetração do pensamento, e esta forma é a predominante no período que vai de Kant a Hegel. O conteúdo de toda a problemática toma, em maior ou menor grau, um cunho idealista nestes pensadores. Mas esse conteúdo por si não é de modo algum idealista, e o tratamento que sofre neste caso é, como tal, algo completamente diferente do desenvolvimento ulterior das teorias em que está inserido. Quem tiver ainda hoje um modo de pensar puramente idealista, encontrará, sem dúvida, um acesso mais fácil a estas teorias; o seu pensamento comparticipa da mesma forma de pensar daqueles pensadores. Mas, em si mesmo, a matéria dos problemas que eles elaboraram pertence, tanto històricà como sistemàticamente, a um contexto mais vasto. Este livro tem em mira a segunda: é a matéria ou conteúdo que há-de tornar fértil e visível o panorama filosófico para quem quer que seja, inclusive para quem tenha pontos de vista adversos.

Nos sistemas idealísticos, os problemas filosóficos fundamentais estão submetidos quase todos a um aprofundamento radical e, em parte, a uma redescoberta. O valor duma tal redescoberta é imperecível, pois é independente do grau em que a satisfazem as tentativas de solução daqueles sistemas. Ora, se a construção dos sistemas consiste ùnicamente nas conclusões,

O livro que temos diante de nós distingue-se das outras exposições sobre a mesma matéria em dois aspectos diferentes.

Considera que o significado dos grandes sistemas idealistas não se esgota no que têm de sistemático; vê neles o desenvolvimento dum património filosófico que, como tal, não é de modo algum idealista, mas, antes, é, ou devia ser, peculiar a toda a filosofia. O interesse principal não reside nas grandiosas doutrinas segundo o ponto de vista dos grandes mestres, mas sim na vastidão do horizonte dos problemas e na força da sua penetração, quer em toda a linha, quer em pontos isolados.

O idealismo é uma forma especial da própria penetração do pensamento, e esta forma é a predominante no período que vai de Kant a Hegel. O conteúdo de toda a problemática toma, em maior ou menor grau, um cunho idealista nestes pensadores. Mas esse conteúdo por si não é de modo algum idealista, e o tratamento que sofre neste caso é, como tal, algo completamente diferente do desenvolvimento ulterior das teorias em que está inserido. Quem tiver ainda hoje um modo de pensar puramente idealista, encontrará, sem dúvida, um acesso mais fácil a estas teorias; o seu pensamento comparticipa da mesma forma de pensar daqueles pensadores. Mas, em si mesmo, a matéria dos problemas que eles elaboraram pertence, tanto històricamente como sistemàticamente, a um contexto mais vasto. Este livro tem em mira a segunda: é a matéria ou conteúdo que há-de tornar fértil e visível o panorama filosófico para quem quer que seja, inclusive para quem tenha pontos de vista adversos.

Nos sistemas idealísticos, os problemas filosóficos fundamentais estão submetidos quase todos a um aprofundamento radical e, em parte, a uma redescoberta. O valor duma tal redescoberta é imperecível, pois é independente do grau em que a satisfazem as tentativas de solução daqueles sistemas. Ora, se a construção dos sistemas consiste ùnicamente nas conclusões,

A série de filósofos que designamos por «idealistas alemães», a avalancha de sistemas originais sobrepondo-se em catadupas, o encadeamento rico e imenso das controvérsias literárias, cujo conjunto representa para a posteridade a época do «idealismo alemão», tudo isto constitui um movimento espiritual que dificilmente se pode equiparar, no que toca a concentração e elevação especulativa, a qualquer outro na História. Começa na década de oitenta do século XVIII e prolonga-se, nas suas últimas ramificações, até à metade do século XIX. O seu apogeu recai no primeiro decénio do século XIX, no qual Fichte, infatigável criador, atinge a maturidade serena do seu desenvolvimento espiritual, o Schelling precocemente amadurecido publica os seus escritos mais significativos e eficientes, e Hegel, avançando vagarosamente, elabora a concepção fundamental do seu sistema gigantesco. A capital deste mundo espiritual, fechado em si mesmo, é durante mais de duas décadas a Universidade de Iena, na qual, desde o primeiro aparecimento de Reinhold (1787) até à partida de Hegel de Iena (1808), trabalham, ensinam e permutam animados pontos de vista pessoais os cérebros dirigentes do movimento. Mais tarde, encontra-se um segundo berço do movimento na Universidade de Berlim, recentemente fundada, onde Fichte, Schleiermacher e Hegel desenvolvem a sua actividade.

O que reúne os pensadores do idealismo alemão num grupo homogéneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum. O ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana, cuja riqueza inesgotável produz sempre novas tentativas de solução para os problemas propostos. Cada um destes pensadores em particular estuda-a intensamente, em profundidade, procura suprir as suas carências reais ou presumíveis, solucionar os problemas que se levantavam, levar a cabo as tarefas por ela iniciadas. A meta comum a todos é a criação dum vasto sistema

da filosofia, rigorosamente homogéneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis. Paira distintamente diante de todos o ideal daquela «metafísica futura» («künftige Metaphysik») para a qual o pensamento portentoso de Kant tinha só fornecido os prolegómenos. Em verdade, não lhes escapava inteiramente que Kant, nas últimas *Críticas*, já construíra os alicerces desta metafísica. Mas as bases não lhes bastam. O sistema deve surgir duma só peça, numa certeza inequívoca, que realize a sua concepção de filosofia. A direcção em que procuravam este sistema ideal diferia de uns para os outros, e cada novo estudo torna-se de facto um novo sistema, embora nos possa parecer que sobre qualquer oposição prevaleça a íntima afinidade de concepção filosófica que descobrimos naquelas criações, vistas como os planos duma posição histórica afastada. A crença, porém, de que um tal sistema ideal é possível, de que seja acessível à razão humana, é, de facto, comum a todos eles. Todo o movimento vive sob o signo dum optimismo filosófico juvenil no seu vigor e propenso à criação. Todo o cepticismo tem sempre para estes pensadores o significado duma fase de transição, duma instância de exame e reflexão, dum caminho que leva a uma interiorização mais profunda e ao esgotamento dos problemas.

Pode por isso indicar-se, em geral, como o elemento característico das grandes doutrinas idealistas, a marcha unitária em direcção a um sistema. Não que pensadores anteriores não se tivessem já esforçado também por alcançar um quadro unitário de conjunto; mas eles não partem do aspecto fechado da unidade do todo, como também não expõem este formalmente — ou só lhe dão expressão incompleta. Procuram, em primeiro lugar, problemas particulares ou grupos de problemas; uma construção metòdicamente unitária e fundamentalmente cerrada como a «Ética» de Spinoza constitui uma absoluta excepção. Os idealistas, pelo contrário, tanto uns como outros, dirigem-se desde o começo para a ideia da totalidade e quase todas as suas obras contêm um novo esboço de sistema; e mais do que um, no decurso ulterior do seu desenvolvimento intelectual, transforma o sistema já anteriormente esboçado. A época pós-kantiana coloca-se com isso em manifesta oposição a Kant, para quem, a despeito da base profundamente metafísica do seu modo de pensar, a primeira exigência era não tanto o sistema como, em última análise, a *Crítica*, enquanto pressuposto do sistema. Para o espírito da metafísica especulativa, que despertava de novo com o idealismo alemão, havia na simples tarefa da *Crítica*, por menos céptica que ela possa ser considerada, qualquer coisa de negativo, quer dizer, de meramente preparatório. A série precipitada dos grandes sistemas que se seguem a Kant não é um acaso. É a reacção histórica da sistemática construtiva contra a crítica destrutiva. Ou, se quisermos assinalar mais agudamente os contrastes, como os seus próprios representantes os podiam sentir, é a reacção do sistematismo contra o criticismo.

Os primeiros pensadores pós-kantianos não se propõem ainda tanto a transformar como a compreender a verdadeira teoria kantiana. Que, no princípio, houvesse falta duma tal compreensão, não é de admirar, por causa da dificuldade que apresentam as investigações da *Crítica da Razão Pura*. A filosofia popular que predomina na época do racionalismo, que pouco a pouco se extinguira, não estava à altura desta tarefa. O que o bom senso não podia compreender, tinha de ser considerado como paradoxo, como ameaça à sua própria autoridade. Quanto menos se compreendia Kant, tanto mais absurdo devia parecer o empreendimento da *Crítica*. A sátira de Fr. Nicolais chegara a considerá-la como um caminho errado que já nem a si mesmo se entendia, e até pensadores mais sérios da escola wolfiana, como Moses Mendelssohn, souberam extrair dela sòmente o aspecto negativo, quer dizer, o cepticismo metafísico. Semelhantemente a julgou Herder na sua *Metakritik* [«Metacrítica»] (1799), e até nos escritos posteriores de Jakobi, que se esforçava sèriamente por compreender Kant, encontramos traços de igual espírito.

O mérito de Reinhold é ter dado o impulso mais decisivo para promover uma forma diferente de apreciação de valor. As suas *Briefe über die Kantische Philosophie* [«Cartas sobre a filosofia kantiana»], publicadas em 1786/87, no *Deutscher Merkur* [«Mercúrio Alemão»] de Wieland, lançaram a questão. Com decisão acertada, tomou como ponto de partida aqueles aspectos da teoria kantiana que iam na generalidade mais ao encontro da compreensão de esferas mais amplas, os problemas morais e religiosos, indicando depois o caminho natural que ele próprio tinha aberto para a *Crítica da Razão Pura*. Relatava na sua exposição a impressão do que sentia espontâneamente e do que intimamente vivia, como jamais poderia havê-lo feito Kant com a sua linguagem objectiva, cautelosa e ponderada.

Com a divulgação da doutrina kantiana introduz-se, no entanto, não só a interpretação do seu significado específico, mas também a tendência de retirar dela certos pontos insatisfatórios. O próprio Reinhold faz a primeira tentativa desta interpretação e torna-se o primeiro continuador da nova teoria.

Mas o impulso que dele parte era já duplo: por um lado em direcção a Kant, por outro lado, para além dele; quer dizer, acusara a tendência para se afastar daquilo mesmo sobre que se debruçara.

Ambas as direcções se reflectem distintamente no desenvolvimento subsequente, e são, em parte, os mesmos cérebros filosóficos que continuam a trabalhar tanto numa como noutra direcção. Todavia, ambos os movimentos descrevem círculos muito diferentes que necessitam de considerações separadas. Directamente ligada a Reinhold, surge na última década do século XVIII uma série de defensores e adversários da filosofia crítica, para os quais ainda se trata, em primeiro lugar, de interpretar Kant e de tomar uma posição em relação a ele. Desta série fazem parte Schulze, Maimon, Beck, bem como num contexto um pouco mais vasto, Jakobi e Bardili. Só poucos anos mais tarde, mas ainda na mesma década, com o aparecimento de Fichte, se inicia um movimento novo e mais amplo, cujos condutores se propõem, com uma atitude independente, os mais altos objectivos especulativos. Bardili pertence já em parte a um movimento, em parte ao outro. À nova corrente, que abrange, além de Fichte, Schelling e Hegel, também Schleiermacher e Krause (bem como uma série mais numerosa de adeptos dos mesmos), vem desembocar em período mais avançado o êxito literário de Schopenhauer.

A escola dos poetas pré-românticos desempenha um papel integrador especial neste desenvolvimento filosófico. A sua influência exerce-se quase ao mesmo tempo que os primeiros trabalhos de Schelling e em estreita relação recíproca com os progressos deste filósofo. São principalmente Friedrich Schlegel e Novalis que se aventuram no campo filosófico e cujo espírito leva para a especulação idealista a sua nostalgia voltada para o infinito e para o irracional. O mesmo se pode dizer de Hölderlin, dentro de certos limites. Na mais íntima conexão com esta nova corrente espiritual encontra-se a influência, que domi-nara também uma série de pensadores anteriores: Plotino, Bruno, Spinoza, Jakob Böhme. Na estrutura do pensamento crítico e sistemático age o elemento romântico, panteísta e místico, a princípio ainda como um corpo estranho, que só lentamente o impregna e o desvia do seu caminho recto. O Fichte do período final, o Schelling da fase média, e a elevação filosófica de Hegel não podem conceber-se sem este factor. Ainda mais profundamente penetrado por ele é o labor intelectual de Schleiermacher, que conserva também formalmente uma estreita conexão com aquele elemento. A viragem que o idealismo sofreu

a partir daqui, determinada de um modo racional por Kant, mostra-se da maneira mais positiva no campo da ética, da estética e da filosofia da religião. Mas o irracionalismo propriamente dito penetra só tarde na última fase de Schopenhauer e Schelling, ao passo que Hegel, que deve à poesia e à vida românticas uma grande quantidade de motivos intelectuais, nunca desconfia da omnipotência da razão. A evolução de cada um dos filósofos particulares mostra no conjunto uma série variada de fases, que se cruzam frequentemente umas com as outras, e se condicionam entre si de maneira diversa. A actividade dos filósofos considerados isoladamente não se pode separar cronològicamente da actividade dos outros. O aparecimento dum pensador segue o dum outro tão de perto, que a sua evolução pessoal não está condicionada unilateralmente pelos antecessores ou sucessores, mas, pelo contrário, decorre paralelamente por meio de influências e oposições recíprocas. Para demonstração deste facto junta-se, em apêndice a este volume, um quadro cronológico das principais obras filosóficas de toda a época idealista que começa com a *Crítica da Razão Pura* e termina com as últimas publicações de Schelling e Schopenhauer. As obras editadas mais tarde para a posteridade, ainda que sejam de decisiva importância para o quadro total dum filósofo, como sucede com Fichte e Hegel, não fazem parte deste quadro, porque nele só se tomam em consideração as obras realmente publicadas; só estas obras desempenham um papel na trama dos fios que se entretecem variadamente das influências vivas recíprocas. Em contrapartida, fazem também parte do quadro, para não se omitir nada na visão de conjunto, as obras principais de alguns pensadores que não contam porventura directamente para o idealismo, como Fries e Herbart, porque o seu ordenamento no tempo, entre as criações do idealismo, é indirectamente também característico delas. Esta situação histórica representa para a compreensão do período no seu conjunto uma dificuldade que não é menos importante. Não é possível compreender a evolução dum filósofo sem a referir à dum outro. A evolução do desenvolvimento dum pressupõe já em parte o que pode seguir-se na exposição do seguinte. Isso tem importância especial em Schelling, que no início segue muito de perto Fichte e, inclusive, em parte o repete, embora nas suas últimas publicações ultrapasse temporalmente Hegel, mas que no decurso do seu labor de quase 50 anos percorre nada menos do que cinco sistemas claramente diferentes. O mesmo é válido dizer-se de Fichte, que deixou uma enorme quantidade de esboços de sistemas diferentes, reiniciados por ele contìnuamente. O Fichte

da fase final não se compreende històricamente sem Schelling; o Schelling da fase média sem os românticos, e o Schelling da fase final sem Hegel.

Um método que consistisse na exposição histórica de problemas que renunciasse a uma apresentação uniforme dos filósofos particulares, dominaria imediatamente esta dificuldade. Todavia, com este método teriam de passar a um plano secundário os traços característicos que continuamente acompanham o desenvolvimento individual dos diferentes filósofos. E destes traços depende precisamente o que, em certa medida, interessa e é capaz de atrair os epígonos actuais, que partem de perspectivas totalmente diferentes no meio da heterogeneidade da estrutura intelectual dos idealistas. A exposição presente renunciou, por isso, à sucessiva apresentação histórica dos problemas da evolução sistemática, quando o quadro homogéneo dos grandes vultos de pensadores individuais o tornava necessário. Notas relativas ao que antecede e ao que se segue, procuram compensar esta falta, evitando a falsa aparência de autonomia do particular, e lembrando constantemente as múltiplas ramificações dos factores que o acondicionam. À imagem de conjunto do desenvolvimento individual dos problemas é ocasionalmente acrescentada como complemento.

Capítulo 1

Kantianos e Antikantianos

1.º Reinhold

Que uma ideia grande, uma vez apreendida e formada, cai como um raio abrasador, se propaga, agita de novo milhares de problemas adormecidos, e incita os espíritos mais dotados duma época à continuação dum trabalho que desconhece a fadiga, é um facto que talvez não tenha sido nunca tão evidente e sensível na história da filosofia como o foi no caso das ideias críticas de Kant e do movimento imediato e subsequente do idealismo alemão. É, todavia, compreensível que num movimento deste tipo ideias assim não desempenhem um papel junto dos espíritos verdadeiramente criadores e geniais, mas justamente naqueles que necessitam dum apoio e sejam capazes de as compreender; os espíritos independentes seguem-nos a uma certa distância. Os adeptos imediatos de Kant, como Reinhold, Maimon e Beck, e não menos os seus adversários, como Schulze e Jakobi, ainda representam mais ou menos todos eles o tipo do adepto que disputa sobre a doutrina do mestre e duma ou outra forma está completamente sob a sua influência. Reinhold, o primeiro intérprete de Kant, é quem representa na sua forma mais pura este tipo. Recebe as novas ideias, sabe dar-lhes uma forma luminosa e compreensível, e tenta pela primeira vez a sua sistematização. Pela posição que tomam em relação a ele e à sua interpretação de Kant, distinguem-se os primeiros partidários e adversários da filosofia crítica.

Todavia, esta concepção não é em si de modo algum exaustiva. Ela parte das necessidades metafísicas da fé moral e religosa e mostra como a crítica mantém abertas as suas portas na forma de três ideias: Deus, liberdade, imortalidade, e torna claras as pesadas investigações teóricas de Kant como condições para assegurar estas necessidades mais íntimas do espírito. Se Reinhold denuncia já distintamente a atitude da filosofia

popular do racionalismo, que Kant tinha combatido conscientemente, a parcialidade mostra-se sobretudo no campo teórico. A ideia da Crítica da Razão resolve-se para ele em dois pares de noções: forma e matéria, por um lado, fenómeno e coisa-em-si, por outro lado. Por mais importantes que estas noções pareçam ser na estrutura da Crítica, a sua essência não se esgota de modo algum. Todavia, Reinhold, com a escolha de ambas estas linhas de pensamento, tocou pontos que tinham de provocar a luta das opiniões. A coisa-em-si tornou-se o objecto central da discussão filosófica nos anos mais próximos. As próprias formulações de Kant, que neste ponto não são de modo algum claras, favoreceram o crescimento do problema debatido. Schulze, Maimon, Jakobi e Beck vêem na coisa-em-si o problema central e decisivo da Crítica, e tanto Fichte como Schelling iniciam os seus primeiros esboços de sistemas com investigações perfeitamente análogas. Se se abstraírem certos pontos especulativos culminantes da Lógica Hegeliana, pode afirmar-se que em forma potencial e mùltiplamente variada se conserva a mesma linha problemática através de toda a época do idealismo alemão; encontramos Schopenhauer navegando ainda nas mesmas águas, com a dualidade de vontade e representação. Não podemos resistir, na verdade, à impressão de que, apesar da grande preponderância que outra série de problemas adquire posteriormente, a energia impulsora e a agudeza de visão com que todos estes pensadores sabem sustentar o seu idealismo teórico se mantêm o mais estreitamente ligadas ao conflito em redor da coisa-em-si, que a interpretação kantiana de Reinhold provocou. Seja como for que se compreenda o ser-em-si neste grande conceito enigmático, esse ser-em-si foi e continua a ser um elemento anti-idealista, de facto o elemento pròpriamente anti-idealista que permaneceu no limiar do idealismo, sendo impossível desconhecê-lo sem o fazer desaparecer. E porque Kant não tinha desaprovado totalmente a coisa-em-si, a filosofia crítica na sua interpretação dual parecia, por assim dizer, partida em dois fragmentos que os filósofos de agora em diante competirão entre si.

Karl Leonard Reinhold nasceu em Viena em 1785, ingressou aos 14 anos no Colégio dos Jesuítas de Santana e, como este fosse em breve extinto, entrou para um Colégio dos Barnabitas, no qual permaneceu durante nove anos, primeiro como noviço e mais tarde como professor de Filosofia. Pelos fins desta época, cai sob a influência dum círculo de racionalistas, e em 1783, impelido pelo desejo de liberdade, viaja secretamente para Leipzig. É descoberto ali e parte para Weimar, visto que o regresso se lhe tornou impossível. Uma recomendação a Wieland abre-lhe a porta deste. Torna-se genro de Wieland e seu colaborador no *Deutscher Merkur* [«Mercúrio Alemão»]. Aqui conhece, em 1785, a *Crítica da Razão Pura* e torna-se seu partidário entusiasta, depois de uma luta exaustiva com a nova problemática. Já no ano seguinte, escreve as suas *Briefe über die Kantische Philosophie* [«Cartas sobre a filosofia kantiana»]. Esta primeira obra, que foi para os contemporâneos o primeiro guia de Kant, torna-o de repente conhecido, traz-lhe o aplauso de Kant e a chamada para professor de Filosofia na Universidade de Iena. Os sete anos da sua actividade docente em Iena assinalam o apogeu da sua obra. Durante sete anos produz a *Elementarphilosophie* [«Filosofia Elementar»]. Encontramo-la exposta nas suas três obras principais: o *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* [«Ensaio duma nova teoria da faculdade humana de representação»] (1789), as *Beiträgen zur Berichtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophie* [«Contribuições para a rectificação dos erros até hoje cometidos pela Filosofia»] (1790) e o *Fundament des philosophischen Wissens* [«Fundamento do saber filosófico»]. No ano de 1794 Reinhold aceitou um convite para Kiel, onde exerceu a actividade docente até à sua morte, em 1823. O seu espírito extraordinàriamente vivo, capaz de transformações, não podia parar naquilo que ele próprio produzia. Adapta-se firmemente a novos métodos. Por volta de 1797 torna-se partidário da *Teoria da Ciência* de Fichte que ele mesmo defende e ensina; alguns anos mais tarde, Jakobi convence-o da sua filosofia da fé, depois duma troca de pontos de vista pessoais; e desde 1800 torna-se discípulo de Bardili em cuja *Erste Logik* [«Primeira Lógica»] intui, com verdadeiro sentido filosófico, os germes de novos desenvolvimentos intelectuais — intuição a que grandes sistemas mais tarde deram uma razão que ele talvez nem sequer pudesse então pressentir. Finalmente, tenta uma sinonímia filosófica que passa despercebida. Por mais instrutivo que seja o exemplo do seu espírito inquiridor, infatigável e jamais estático, todavia só a sua *Filosofia Elementar* adquiriu significação autónoma e deu estímulo a Fichte e a Schelling nos seus primeiros trabalhos. É só da sua *Filosofia Elementar* que nós aqui vamos tratar.

Reinhold é o primeiro que surge com a pretensão de transformar a *Crítica* num sistema. A *Crítica*, na sua parte teórica, tem como ponto de partida a experiência; na sua parte prática, a lei moral, isto é, um princípio. Falta-lhe portanto um pressuposto uniforme, um princípio amplo de que tudo seja derivado.

Ora, Reinhold crê reconhecer semelhante princípio no que ele chama a «tese da consciência»: na consciência, a representação é diferente do representado e do representante e refere-se a ambos. Nem o sujeito nem o objecto coincidem, portanto, com a representação, mas estão ambos, sem dúvida, contidos nela como factores. A consciência representativa, todavia, conhece imediatamente tanto esta diferença como esta correspondência mútua, o que significa que a tese da consciência é autónoma, quer dizer, evidente em si mesma. É dada no simples facto da consciência, portanto, certa. Por conseguinte, é também certo tudo o que se pode deduzir dela. Mas a dedução realiza-se na medida em que se apresentam as condições, sem as quais não é possível uma representação no sentido indicado. A série das condições dessa tese básica ao princípio tem de participar da certeza que o próprio princípio possui.

Quais são estas condições? Na tese da consciência, o sujeito e o objecto do representar são diferenciados da própria representação; o objecto, todavia, refere-se essencialmente a ambos. Ela deve, portanto, conter um elemento, com o qual se enraíza no sujeito, e um elemento com o qual se enraíza no objecto. Eis como se apresentam as duas primeiras condições da representação. Aqui Reinhold recorre agora à distinção kantiana de forma e de matéria. Toda a representação consiste na reunião de ambas, portanto, supõe-nas já como seus elementos. E numa interpretação sumária do pensamento kantiano, Reinhold distingue: o elemento formal pertence ao sujeito, o elemento material ao objecto. A forma é produzida pela consciência, a matéria é-lhe dada; aquela faz parte duma faculdade, esta da receptividade. Consequentemente, a faculdade representativa tem de ser, ao mesmo tempo, espontânea e receptiva. O sujeito produz a forma na matéria recebida; desta maneira a representação nasce de ambos. A representação é, portanto, produzida na consciência, mas não é totalmente criada por ela.

A representação também não é por isso uma cópia do objecto, tal como existe, independente da consciência, nem é decalque duma «coisa-em-si». Basta só a subjectividade da forma para a elevar a um original autónomo. É impossível representar um objecto na forma que tem independentemente da faculdade de representação. A forma objectiva da coisa-em-si é, segundo a sua essência, irrepresentável.

Mas como chega então a teoria filosófica ao conceito de coisa-em-si? Evidentemente, pela receptividade da faculdade de representação. O elemento material da representação enraíza-se na coisa-em-si; pois, senão, deveria ser espontâneamente produzido como a forma e não poderia ter nenhum carácter de coisa dada, como o mostra efectivamente o conteúdo da percepção sensível. A afecção do sujeito pressupõe um afectante. Daqui não resulta, naturalmente, que a coisa-em-si, ao ser afectada pelo sujeito, se tornasse cognoscível, mas que o sujeito tem, em geral, que poder formar um conceito dela, isto é, um conceito do incognoscível como tal. Reinhold não descobre contradição alguma no conceito duma coisa-em-si que existente condiciona materialmente a representação.

Kant tinha atribuído a receptividade aos sentidos, mas a espontaneidade ao entendimento. Segundo Reinhold, isso não é assim: não basta, como a *Crítica* prova, deixar à percepção sensível a sua forma particular; pelo contrário, esta, como toda a forma, tem que ser reconhecida como espontânea. Receptividade é, por sua vez, toda a faculdade que recebe a matéria. Mas não são só os sentidos que têm tal poder, pois a matéria pode ser diferente conforme o afectante. Nem toda a matéria provém da coisa-em-si, pode vir também do sujeito. Assim se pode distinguir a matéria subjectiva da matéria objectiva. Tanto a receptividade como a espontaneidade têm as suas formas que precedem a ideia na qualidade de condições e que, por conseguinte, são dadas *a priori*. Mas as formas da receptividade, como todas as formas, são subjectivas. Ora, uma vez que toda a matéria não é apreendida senão pela receptividade, necessàriamente toda a matéria das apresentações é ao mesmo tempo «subjectivamente determinada». Isso é considerado evidente, tanto para a matéria subjectiva, como para a objectiva. Deste modo, da mesma maneira que na determinação subjectiva, o sujeito recebe também a matéria objectiva mediante as formas particulares da receptividade.

Uma segunda diferença segue paralela a esta. A mesma faculdade de representação pode ser também o afectante. Neste caso, as formas da representação são a matéria. Mas visto que estas têm carácter *a priori*, trata-se aqui de matéria *a priori* ou «pura». O contrário desta é a matéria «empírica», que é «subjectiva» na afecção interna e «objectiva» na afecção externa, e só no último caso deriva da coisa-em-si.

Dispostos assim os elementos da representação, deriva-se da condicionalidade da forma de todas as representações a aprioridade das formas de conhecimento; da condicionalidade material da representação empírica da coisa, a existência necessária da coisa-em-si, mas da determinação formal subjectiva da receptividade, a impossibilidade duma representação da coisa-em-si.

Reinhold insere agora estes primeiros resultados da sua «dedução» no esquema da *Crítica da Razão Pura* de Kant. O conhecimento é a consciencialização do objecto representado, a autoconsciência o conhecimento do sujeito representante. Conhecimento é mais do que representação. Neste devem ser preenchidas duas condições: primeira, um objecto tem que ser apresentado; segunda, esta representação tem que ser consciente. Correspondem-lhe duas diferentes qualidades de conhecimento: sensibilidade e entendimento. Na primeira, a representação pela sua matéria relaciona-se directamente com o objecto que lhe é dado «intuitivamente». A esta «representação de primeiro grau», o entendimento fornece uma representação de «segundo grau», quer dizer, uma representação mediata do objecto através da relação da faculdade formativa com a intuição. A forma é unidade, a matéria que a intuição lhe oferece é multiplicidade. A síntese da multiplicidade representada e elevada a unidade é obra do entendimento. E a forma da síntese é o conceito que é a unidade objectiva do múltiplo. Intuição e conceito só em conjunto dão lugar ao conhecimento, assim como a matéria e a forma apenas juntas dão lugar à representação. A relação da sensibilidade e do entendimento constituem na faculdade do conhecimento a mesma correlação que a relação da receptividade e espontaneidade na faculdade representativa. Assim chega Reinhold ao princípio kantiano de que as intuições sem conceito são cegas e de que os conceitos sem intuição são vazios.

A dedução posterior de Reinhold pouco mais traz essencialmente de novo relativamente à exposição da crítica kantiana. A «teoria da sensibilidade» deriva da distinção entre o «sentido interno» e o «sentido externo» da diferença estabelecida entre a matéria subjectiva e a matéria objectiva. Ambas mostram uma multiplicidade de natureza diferente; portanto, a sua forma *a priori* também tem que ser diferente. A multiplicidade externa mostra uma «justaposição» contínua, a interna uma «sucessão» contínua. A unidade da primeira é o espaço simples, a unidade da segunda o tempo simples. A aprioridade de ambas resulta imediatamente do seu carácter formal; mas, ao mesmo tempo, com a aprioridade, resulta daqui a tese kantiana de que ambas não valem como coisas-em-si, mas sim exclusivamente como fenómenos, pois só este é objecto da intuição empírica.

Na teoria do entendimento, Reinhold parte da função do juízo. Esta é sempre originalmente uma função integradora, sintética. O seu resultado é o conceito. O juízo analítico, que se limita a decompor o conceito, supõe sempre o «sintético». As formas originais da síntese são as categorias. Neste sentido

as doze categorias de Kant são derivadas das diferentes formas das relações possíveis entre o sujeito e o predicado. Da mesma maneira se processa também a «teoria da razão», no capítulo de dedução das ideias. Em relação a este, os conceitos assumem o papel de matéria, enquanto a «unidade absoluta» constitui a forma buscada.

Quanto mais Reinhold se afasta do seu ponto de partida, tanto mais formal e esquemática se torna a dedução e tanto menos sabe adaptar-se ao esquema kantiano, isto é, tanto menos faz justiça às suas profundas intenções. Sòmente na transição para a «teoria da razão prática» consegue mais uma vez um lance audacioso que se revelou fértil nas suas consequências.

A razão prática não é deduzível da faculdade de representação como tal, porque esta é absolutamente teórica. A prática refere-se à faculdade apetitiva. À primeira vista, pareceria que aqui toda a dedução teria que fracassar e a faculdade apetitiva, como uma novidade introduzida de fora, teria de pôr-se em contradição com o método usado até agora. E, efectivamente, Reinhold tem sido frequentemente mal compreendido neste sentido pelos seus expositores. Mas uma observação mais penetrante revela justamente o contrário. O que em Kant existe como consequência última da teoria ética da liberdade, quer dizer, a ideia do primado da razão prática, Reinhold toma-a como ponto de partida ao ocupar-se do problema do conhecimento, transcendendo a vinculação sistemática e natural da filosofia prática.

Segundo Reinhold, dedução não significa demonstração duma situação objectiva a partir das suas condições superiores, mas sim, inversamente, a apresentação das próprias condições, partindo da situação real dada. Segue nisso o método kantiano que ascende do «facto da experiência» para as «condições da sua possibilidade». Mas, no sentido duma tal ascensão, é bem possível «deduzir» a faculdade apetitiva da faculdade de representação, e tornar compreensível e inteligível a razão prática, partindo da teórica. Pois não se trata aqui de obter, à força de subtilezas, o desejo partindo da representação — como intérpretes anteriores frequentemente atribuíram à sua incapacidade especulativa — mas sim, pelo contrário, prová-lo como pressuposto, que deve ser satisfeito onde a representação tem lugar. Não é que o desejo esteja condicionado pela representação, mas o problema e a teoria filosófica do desejo estão condicionados pelo problema e teoria da representação. A dedução progride simplesmente do dependente para o independente e superior. A dedução de Reinhold fica, portanto, rigorosamente nas suas

águas navegáveis, mostrando que a razão prática é já condição da teórica, e, por conseguinte, deve subsistir de direito onde se verifica o conhecimento.

A análise da faculdade de representação só permite descobrir as condições da possibilidade de representação. Mas com a possibilidade da representação não se explica de modo algum a sua realidade. Para esse fim há ainda que mostrar o que ela realmente faz. Só pode tratar-se duma força impulsora original. Nós encontramos semelhante força impulsora na faculdade apetitiva. A esta pertence o impulso que põe em actividade a representação e, com ela, o conhecimento. O desejo não é, portanto, consequência, mas sim o pressuposto da representação.

A faculdade é só por si potência. A força fá-la actuar. Da faculdade e da força surge o «impulso». A faculdade de representação é constituída pela matéria e pela forma na qualidade de elementos. O impulso que a põe em actividade tem portanto de ser duplo: um impulso que recebe a matéria e um que lhe dá forma, «impulso material» e «impulso formal». Sobre estes dois se constrói também a consciência prática. Correspondem aqui à antiga dualidade da faculdade inferior e superior do desejo. O impulso material é uma necessidade de receber, o impulso formal aspira a dar, quer dizer, a manifestar a própria espontaneidade. O primeiro está vinculado ao empírico e ao sensorial, o segundo é «puro» e intelectual. O primeiro é interessado e materialmente condicionado, o segundo desinteressado, formal e livre. O impulso intelectual aspira apenas à valorização do seu princípio formal supremo, a lei moral. A sua satisfação é a acção moral. Reconhecem-se fàcilmente nestas determinações os traços fundamentais da ética kantiana. Não se pode na verdade afirmar que eles tivessem apreciado com justiça esta última na sua profundidade peculiar. Reinhold dedica-se daqui em diante muito mais à dedução e ao sistema, e muito menos às dificuldades das questões particulares. A força de Kant tinha consistido na atitude contrária. Contudo, a solução da teoria elementar da filosofia crítica conserva a sua significação como uma tentativa de vincular estreitamente entre si a razão teórica e a prática, ao mesmo tempo que com isso percorre pela primeira vez um caminho que leva na sua sequência às maiores revoluções intelectuais.

Os contemporâneos viram a filosofia de Kant à luz da de Reinhold; assim, no primeiro momento, parecia que havia desaparecido a diferença entre ambas as doutrinas. Se isso foi com o andar dos tempos um impedimento para a compreensão de Kant, foi também uma razão para o desconhecimento de

Reinhold. Todavia, quanto mais estreitamente este se ateve às intenções da filosofia de Kant, tanto mais permanece històricamente verdadeiro que uma série de traços peculiares da «filosofia elementar» continuou da maneira mais frutuosa a fazer sentir os seus efeitos. Estes traços característicos são:

1.º Levar a cabo a teoria da forma e da matéria;

2.º A tese da necessidade e incognoscibilidade da coisa-em-si;

3.º A unidade de princípio básico como ponto de partida do sistema;

4.º O método da dedução como apresentação contínua de condições;

5.º O condicionamento da capacidade teórica pela capacidade da prática.

Destes motivos da teoria elementar, os dois primeiros são o objecto predominante das controvérsias posteriores. Principalmente as formulações de Reinhold a respeito da coisa-em-si evidenciam-se, sob este aspecto, como sendo inesgotáveis. Com os três restantes princípios, opera ele de modo puramente positivo. Os espíritos mais esclarecidos da época aproveitam-se deles e por esse modo se tornam seus discípulos. Sem dúvida, que bem depressa o superam, sendo Fichte o primeiro que percorre o caminho por ele traçado.

2.º Schulze

A aspiração da Filosofia Elementar era uniformizar a teoria kantiana dotando-a da forma rigorosa dum sistema. Com a unificação resulta ao mesmo tempo uma simplificação arriscada. A filosofia crítica ficou mais clara na sua disposição e mais compreensível, mas não se tornou indubitàvelmente mais crítica, e a profundidade do problema (esclarecer o que constituía para Kant a preocupação mais ardente) foi sacrificada pelo sistema à especulação superficial. A falta de reflexão com que Reinhold mede pela mesma medida tudo, a saber, o dualismo da forma e da matéria, e, principalmente, a certeza surpreendente com que ele considera a coisa-em-si como o afectante — em flagrante contraste com a circunspecção crítica com que Kant o deixa

pairar em toda a sua ambiguidade —, não podia deixar de produzir o desacordo daqueles que encaravam a sério os problemas da *Crítica*.

O contra-ataque é desferido de início pelo lado céptico por intermédio de G. E. Schulze, que considera a teoria de Kant à luz da de Reinhold, de maneira que esta já não aparece como Crítica, mas sim, apenas, como nova forma do dogmatismo filosófico. A perspicácia deste adversário que enfrenta a Crítica com as armas do velho e novo cepticismo (Enesidemo-Hume) tem o grande mérito de ter preservado os pensamentos críticos de obstruções posteriores, a despeito da sua tendência puramente negativa e estéril em si.

Gottlob Ernst Schulze nasceu em 1761, em Heldrungen, na Turíngia, estudou em Wittenberg e doutorou-se pouco depois por essa Universidade. Em 1788, foi nomeado professor em Helmstädt. Publicou aqui o livro que o tornou conhecido com o título *Änesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* [«Enesidemo, ou os Fundamentos da Filosofia Elementar apresentados pelo senhor Professor Reinhold em Iena, acompanhados duma defesa do cepticismo contra as pretensões da Crítica da Razão»]. O livro apareceu anónimo e sem a indicação do lugar de impressão; na controvérsia que provocou, também o título do livro «Enesidemo», em conformidade com o programa traçado, não contém o nome do autor. Uma segunda obra de maiores dimensões, concebida com o mesmo espírito, que Schulze publicou em 1801, já não despertou qualquer atenção; o desenvolvimento dos grandes filosofemas tinha há muito tempo passado por cima do seu cepticismo.

O novo «Enesidemo» procura mostrar que o cepticismo de Hume não foi refutado no mais pequeno pormenor pela filosofia crítica. Esta raciocina da maneira seguinte: o conhecimento universal e necessário só é possível como juízo sintético *a priori*, portanto tem que haver juízos sintéticos *a priori*. Por seu turno, os últimos só são concebíveis por meio de uma faculdade pura, por conseguinte, esta faculdade deve «existir» também. Reinhold generalizou esta maneira de raciocinar, concluindo, a partir do facto da representação, pela existência daquelas condições sem as quais a representação não pode ser pensada. E tal conclusão conduz-nos sempre a uma faculdade que constitui então a última *ratio* da fundamentação.

Antes de tudo, está aqui inserido um erro ontológico. Porque qualquer coisa deva ser «pensada de certa forma», não é mister que também «seja dessa forma». O que está precisamente em questão é saber se o pensamento é competente para revelar o ser. Demonstrar a validade objectiva do juízo é precisamente a tarefa da *Crítica*. Ela não pode, portanto, ser já pressuposta por esta mesma demonstração, porque nesse caso a demonstração move-se num círculo vicioso. A necessidade do pensamento é subjectiva e por si mesmo não implica necessidade ontológica. É Kant justamente quem refuta da maneira mais clara o preconceito ontológico que induz aqui a erro, e com isso fez saltar dos gonzos as velhas provas de Deus e toda a metafísica dogmática. Ele deve, portanto, apoiar-se nisso o menos possível.

Ao primeiro erro sobrevém um segundo. Partindo da hipótese de que fora exacto concluir por uma faculdade, pode esta explicar ou fundamentar qualquer coisa? Que se obtém qualquer coisa quando a hipótese da matéria do conhecimento reconduz a uma faculdade receptiva da matéria, a síntese espontânea a uma faculdade sintética espontânea? Reinhold trabalha constantemente com tais reconduções à «faculdade»; nada se modifica nela, tão-pouco, se em vez da faculdade aparece uma «força» ou, por exemplo, uma dignidade do «espírito». Todos estes conceitos indicam qualquer coisa que, em si mesma, não é cognoscível a que só pode chegar-se por inferência. E nesta inferência é mister explicar-se o conhecido pelo desconhecido. Na realidade, nada se explica e fica-se perante um vazio *idem per idem*.

Mas o principal argumento céptico enuncia-se, todavia, de um modo mais radical. Supondo que fosse ontològicamente certo o raciocínio que leva do pensar ao ser, e que o espírito e a faculdade não fossem tautologias vazias, insere-se aqui no processo crítico um pressuposto ainda mais desastroso. O raciocínio que infere as condições é, em geral, um raciocínio causal e supõe já a categoria da causalidade. Se concebe as condições do conhecimento como causas reais do conhecimento, concebe-as como causas «que são-em-si». Isto é de especial importância para a receptividade reinholdiana que, além das suas causas interiores formais, supõe, todavia, a causa externa, isto é, o afectante. Como a Filosofia Elementar provou, uma coisa-em-si só pode existir na matéria empírico-objectiva. Aqui, portanto, a categoria da causalidade é aplicada inadvertidamente à coisa-em-si, quando a dedução dos conceitos da razão pura ensina expressamente que as categorias só são aplicáveis aos objectos de experiência possível, isto é, aos fenómenos. Aqui é fácil ao céptico opor Kant a Kant. A tese de Reinhold de que as coisas-em-si não são cognoscíveis, mas são concebíveis, é falsa; pois esta possibilidade de pensá-las implica na verdade a hipótese da coisa-em-si como

causa do conhecimento, e deste modo se supõe como conhecido um aspecto essencial da coisa-em-si. Ora bem: ou a coisa-em-si não é a causa da afecção ou ela não é incognoscível. Estas teses não podem coexistir. A contradição nelas é evidente: a mesma teoria que impede que o conhecimento infira a coisa-em-si constrói-se precisamente sobre esta inferência. Se as coisas-em-si são incognoscíveis, nem se pode saber se elas são ou não causas do conhecimento. Mas se são cognoscíveis, desmorona-se no nada o resultado da *Crítica* e estão abertos de novo os portões da velha metafísica.

Mas o mesmo argumento paradoxalmente dirige-se também contra o elemento formal do conhecimento. Este elemento deve ter a sua causa na constituição da faculdade do conhecimento, na razão pura, no «espírito». Mas, que sabemos nós acerca do «espírito»? Nada mais do que nos revela o raciocínio causal que parte do facto do conhecimento. Portanto, também aqui achamos um raciocínio que encontra uma «causa» existente em si. O espírito, a razão, o sujeito transcendental significam, no fundo, uma coisa-em-si tão desconhecida como o afectante dos sentidos. O que não é fenómeno, é coisa-em-si, ou, de outro modo, é nada. Mas o sujeito transcendental não é fenómeno. Portanto, apresenta-se aqui o mesmo deslocamento de limites no emprego da categoria da causalidade que se encontra quando se inferiu a existência da coisa-em-si exterior. Todo o edifício da Crítica assenta sobre este modo de inferir as condições internas do conhecimento. Portanto, a Crítica assenta sobre uma série de conclusões que ela mesmo tem por impossíveis. Se as coisas-em-si são incognoscíveis, não se pode representar o espírito como fundamento real do conhecimento. Portanto, as formas do conhecimento não podem nascer no espírito, portanto também não podem ser de origem subjectiva.

Se este argumento subsiste de maneira justa, a *Crítica da Razão Pura* é estruturada sobre uma impossibilidade. O seu princípio contradiz o seu resultado. E visto que a exigência da *Crítica* é a justificação da experiência científica, esta ter-se-ia verificado agora como absurda, e Hume teria razão com a sua tese de que nós temos na verdade experiência, mas que não temos de modo algum um princípio seguro da ciência empírica. Que resta da *Crítica da Razão Pura* se se retira dela a coisa-em-si externa e se se lhe deixa, na sua base, a interna, isto é, a própria razão pura? Justamente o que Berkeley já tinha ensinado: o idealismo empírico — isto é, justamente aquele que Kant recusa mais decididamente. Berkeley também era da opinião que os objectos são apenas representações. Kant só podia justificar que eles eram mais do que representações, isto é, que eram fenómenos objectivamente válidos, referindo-os ao Sujeito transcendental. Mas se este tiver de ser abandonado, cai-se novamente nas simples representações subjectivas. E é esta justamente a tese céptica de Schulze, que afirma não conhecer a consciência mais do que as suas representações e não poder, de nenhum modo, obter a certeza de que as mesmas são, em algum sentido, mais do que simples representações.

Ao crítico da actualidade dificilmente pode escapar que este cepticismo não acerta no verdadeiro sentido da crítica kantiana; pois nem as «condições da possibilidade» do conhecimento de Kant deviam ser entendidas como «causas» do conhecimento, nem a coisa-em-si e o «sujeito em geral» como fundamentos reais da experiência. É indubitável que este ataque céptico abre caminho à interpretação reinholdiana da crítica kantiana e em especial à sua concepção da coisa-em-si. Apanhou aqui a Filosofia Elementar no seu ponto mais fraco e fê-la saltar dos gonzos à primeira arrancada.

Reside na descoberta do erro de Reinhold a importância de Schulze para a elaboração e desenvolvimento posteriores do idealismo kantiano. Não se podia de modo algum ficar parado na Filosofia Elementar. O próprio Reinhold abandonou-a sem hesitação ao primeiro lampejo dum novo pensamento positivo. Tinha de ir-se para diante ou para trás. E, na realidade, o avanço posterior da especulação idealística não se faz esperar. Este avanço já começara com Maimon antes do aparecimento do «Novo Enesidemo», mas com Fichte aplicou-se justamente e de modo característico à crítica deste livro.

Todavia, não se pode deixar de reconhecer que o significado do «Novo Enesidemo» não foi esgotado de modo algum. Só nos seus últimos escritos e, sem dúvida, sob um aspecto totalmente diferente, Fichte consegue a superação do sujeito-em-si. Herbart foi o primeiro a aproveitar-se da análise destrutiva do conceito de faculdade, por detrás do qual se podiam ocultar tantos erros sistemáticos. A decomposição da coisa-em-si agiu dum modo tão directo e decisivo que os esforços especulativos de amigos e inimigos tiveram por algum tempo o cunho de «conflito em torno da coisa-em-si». Mas não se encontrou nenhum que tivesse ampliado o cepticismo puramente como tal e tivesse seguido sèriamente o apelo do «regresso a Hume». Todos procuram realmente uma saída positiva. E encontram-na em direcções tão diferentes que a unidade do ponto de partida de Kant empalidece nelas cada vez mais.

3.º Maimon

A biografia de Salomon Maimon, escrita por ele próprio (editada por Moritz em 1792), é um testemunho cultural de espécie única, com interesse independentemente da importância filosófica do autor. Mostra a luta dum espírito dotado do mais alto talento que, vivendo nas condições mais penosas, a despeito de todos os obstáculos, abre caminho à ciência. Nasceu em 1754, em Sukowiborg, Lituânia, cresceu na mais extrema miséria e desamparo, recebeu a educação talmúdica dos rabinos e casou-se aos 11 anos de idade. A sua sede de saber procura matéria de educação. Na solidão do seu mundo, cai-lhe pela primeira vez nas mãos um livro cabalístico e depois alguns livros científicos alemães. Finalmente, o desejo ardente de saber impele-o a emigrar para a Alemanha. Aqui começa uma vida errante que o torna por algum tempo um pedinte na verdadeira acepção da palavra. Encontra um lugar de preceptor por alguns anos, em Posen. Em Berlim, Moses Mendelssohn interessa-se por ele, mas não o pode ajudar por muito tempo. Vai a pé para Hamburgo e para a Holanda e depois outra vez para Breslau. Em parte alguma se sente em casa. Morreu em 1800 numa propriedade do Conde Kalkreuth, onde tinha obtido guarida.

Os seus estudos filosóficos começam com Wolf, Locke e Spinoza. Era dotado de virtuosidade de compreensão; no caso dele, a escola talmúdica comprova a sua utilidade: não pode ler qualquer obra sem ao mesmo tempo a comentar. É o que acontece também com a *Crítica da Razão Pura*. Durante a leitura, surge-lhe uma série de anotações com as quais compõe depois a sua *Versuch über die Tranzendentalphilosophie* [«Ensaio sobre a filosofia transcendental»] (publicado em 1790). Maimon nunca conseguiu apresentar uma exposição rigorosamente sistemática dos seus pensamentos; qualquer coisa sem plano, em forma de comentário, aderindo também aos escritos mais amadurecidos qualquer coisa de dissonante, com tom de polémica. Destes escritos, os mais importantes são: *Über die Progressen der Philosophie* [«Sobre os Progressos da Filosofia»] (1793), *Die Kategorien der Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt* [«As categorias de Aristóteles, apresentadas com anotações explicativas e como propedêutica duma nova teoria do pensamento»] (1794), *Streifereien auf dem Gebiet der Philosophie* [«Incursões no domínio da Filosofia»] (1793), *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen* [«Investigações críticas sobre o espírito humano ou a faculdade superior do Conhecimento e da Verdade»] (1797) e *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst angefügten Briefen des Philaletes an Änesidemus* [«Ensaio duma nova Lógica ou Teoria do pensamento com cartas anexas de Filaletes a Enesidemo»] (1798). As duas últimas obras contêm a melhor exposição do seu pensamento, duma maneira mais compendiosa. O deslindar do cepticismo de Schulze é particularmente lúcido. O ensaio sobre a Filosofia Transcendental contém já todos os essenciais quanto à questão. Por isso, esta primeira obra é a mais importante quanto à sua influência histórica.

Para Maimon a coisa-em-si é também e antes de mais o principal ponto de controvérsia; também ele pensa na dissolução deste conceito. Mas não o procura de antemão à maneira céptica, em oposição à *Crítica*, mas antes criticamente, isto é, trata de obtê-la justamente a partir das formulações da própria *Crítica*, as quais toma menos à letra do que os seus antecessores, mas de cujo verdadeiro sentido se aproxima mais por esse meio.

É o primeiro que se ocupa sèriamente com o ponto de vista idealista. Uma coisa real em si é, no sentido de Reinhold, não só incognoscível mas também inconcebível. Qualquer sinal característico que lhe atribuamos — ainda que fora da causa da afecção — é colocado na consciência, portanto não corresponde à coisa, mas sim a um produto da consciência. A coisa-em-si, que em rigor fica fora da consciência, seria um objecto sem sinal característico, portanto, também não seria objecto do pensamento, porque todo o pensamento se move no âmbito da definição através de sinais característicos; seria, portanto, um «absurdo». Maimon compara a coisa-em-si à grandeza imaginária da Matemática. Criticamente entendida, deve ela comparar-se à grandeza irracional, que é tão real como a racional, formando o valor limite duma série infinita de valores aproximativos. Este conceito limite do cognoscível está para o não-conceito do incognoscível como a $\sqrt{2}$ está para a $\sqrt{-a}$. Os limites irracionais do conhecimento racional comportam também um significado incontestável no idealismo em sentido restrito.

Mas, então, a coisa-em-si não pode ser convertida na coisa dada da matéria do conhecimento. Esta deve, por mais impossível que possa parecer, ser explicada imediatamente como forma da própria consciência. Ora bem, há a ilusão de que a matéria é dada, ilusão que é inerente a toda a consciência dos objectos reais. Convém por isso explicar esta ilusão.

De modo algum é possível produzir conscientemente o que se torna consciente como dado. Pois nesse caso a consciência

não o poderia conservar como um dado. O dado não pode resolver-se nos elementos que estão sob a luz da consciência. Não se podem procurar as condições do dado nos elementos conscientes do conhecimento, ainda que estas condições residam no sujeito. Só podem, portanto, encontrar-se numa «consciência imperfeita». O dado é então aquilo cujo modo de originar-se no sujeito nos fica desconhecido. Se se desce desta imperfeição, o grau de consciência pode diminuir até ao desaparecimento completo, até ao nada. O dado absoluto não é nada mais do que o conceito limite desta série. A matéria, portanto, pertence ao sujeito precisamente tanto quanto pertence à forma; simplesmente, a sua génese no sujeito não deve ser colocada no campo da consciência. Ora, toda a experiência contém um factor do dado. Por consequência, toda a experiência permanece sendo um conhecimento imperfeito. A conhecida tese de que a experiência não conduz a nenhuma generalidade nem necessidade, aparece a partir deste ponto de vista como evidente em si mesma; é uma proposição tautológica, enuncia apenas que o conhecimento imperfeito não alcança a perfeição. Por conseguinte, a própria experiência tem o carácter da série infinita; o seu conceito limite seria o conhecimento perfeito ou racional.

Esta concepção do dado da coisa e da experiência não é uma simples imitação exterior da teoria do conhecimento de Leibniz, segundo a qual a consciência nada recebe do exterior, produzindo-se, pelo contrário, todo e qualquer conteúdo na gradação infinita da própria representação. Maimon segue conscientemente as marcas de Leibniz: o conceito da *petite perception* tem para ele o significado da dissolução idealista do dado, o qual, na sua multiplicidade empírica, constitui o «diferencial da consciência». O objecto da intuição empírica é, no fundo, produto do pensamento; a receptividade apoia-se sempre na espontaneidade. O objecto nasce na consciência ùnicamente segundo as regras da mesma, mas estas regras não precisam, pela sua parte, de ser conscientes. A intuição, não menos do que o pensamento, está de acordo com as regras, mas não é conhecedora delas. Só o pensamento o está, e uma consciência perfeita seria a visão perfeita das próprias regras.

A particularidade individual dum objecto reside na regra especial da sua origem. Esta constitui o «modo do seu diferencial». A intuição apreende como um produto acabado o objecto surgido, mas a consciência pensante resolve-o pelo modo como se gerou. A intuição duma linha é a linha traçada, mas o seu conceito é o próprio traçar, quer dizer, o movimento do ponto. A intuição é sempre secundária perante o conceito; mas se o

consciente apreende o conceito primário que está por detrás dela, é outra questão. A teoria kantiana do espaço e do tempo é verdadeira, mas é sòmente a metade da verdade. Ambos são de facto formas da intuição e, eles mesmos, intuições. Mas a sua essência não se esgota com isto. No sentido de pensamento perfeito que intui as suas próprias leis de formação, ambos são, antes, conceitos. São aquelas formas de diversidade e multiplicidade que estão na base do «pensamento real», o qual supõe já a multiplicidade. O pensamento real não é o observável, o consciente, mas sim o que se estende para além de toda a imperfeição e deficiência da consciência. É sempre conectivo, é sempre síntese dum múltiplo, determinação dum determinável. Nisto consiste o «princípio da determinabilidade» que domina o sujeito cognoscitivo em todas as suas actividades. O espaço e o tempo jamais se tornam conscientes como determinações dum determinável, mas sempre como determináveis, isto é, como substratos de outras determinações. Por isso, a nossa consciência não pode decompô-los mais e, por isso também, lhes é aderente aquele carácter peculiar de serem dados que os distingue de outras formas da consciência. Ou seja, o carácter do conceptual que Kant desconhece neles e o faz renunciar a uma dedução pròpriamente transcendental da sua validade objectiva. Pois é impossível intuir o modo como se originam no sujeito. Desta maneira, Maimon elimina sistemàticamente o dualismo do pensamento e intuição que Kant tinha oposto à teoria de Leibniz da actividade absoluta das mónadas.

Mas esta eliminação também só é compreensível no campo do fundamental: ela só é dotada de valor no que respeita ao pensamento fundamental, ou «real» e não para o conhecimento empírico da consciência imperfeita. Esta última admite os dados como não resolvidos; para as suas operações subsiste a ilusão do dado e com ela o dualismo kantiano. No mesmo sentido subsiste a distinção do conhecimento *a priori* e do conhecimento *a posteriori*. Uma multiplicidade que é dada sem a consciência da síntese em que se origina, apresenta o carácter do dado *a posteriori*. Por isso só há juízos sintéticos *a priori* na Matemática, que não contém nenhum dado empírico. Só a Matemática é conhecimento perfeito; mas toda a experiência fica imperfeita.

O cepticismo de Schulze no tocante à causa extraconsciente é assim refutado, pois, pelo contrário, o consciente traz em si mesmo esta causa. Mas aquele cepticismo dirige-se também contra os fundamentos internos do conhecimento, uma vez que os admite como forças ou faculdades da consciência. E neste sentido interessa também à filosofia transcendental de Maimon.

Por isso, nas suas «Cartas a Enesidemo» dedicou uma análise especial às objecções deste último, na qual defende o ponto de vista da *Crítica* kantiana contra a interpretação de Reinhold e contra os ataques de Schulze.

Hume tem toda a razão em opor-se ao silogismo causal que conclui na coisa-em-si mas no processo da *Crítica da Razão*, a qual, partindo do facto do conhecimento, reflecte sobre as condições do mesmo, não existe semelhante silogismo. Declarar as forças ou faculdades como fundamentos reais do conhecimento é, sem dúvida, um ponto de partida que nada explica. Mas este não é o ponto de partida da Crítica. Tão-pouco se torna esta culpada da inferência ontológica que vai do pensamento ao ser. Ela não fala de modo algum do fundamento real do conhecimento e das causas que de facto diferem dele, mas simplesmente dos modos do conhecimento realmente diferentes... A Crítica define tão pouco o espírito como a causa dos juízos sintéticos necessários, como Newton define a força da atracção como algo exterior aos corpos que se atraem entre si, e causa dessa atracção; mas sim, que para ele a força da atracção é simplesmente o modo de actividade universal da atracção determinado por leis. Da mesma forma Kant compreende por formas do conhecimento baseadas no espírito simplesmente os modos de actividade universais ou leis do conhecimento e não se importa de modo algum com as causas das mesmas... «A *Crítica da Razão Pura* não define nenhum ser como sujeito e causa do conhecimento, mas investiga simplesmente o que está contido no próprio conhecimento.» Não define o espírito nem como coisa-em-si ou número, nem como ideia. Nela, o espírito não é mais do que o sujeito totalmente indeterminado das representações ao qual elas se referem... O espírito é simplesmente pensado como sujeito lógico, mas não sob a categoria que lhe corresponde, isto é, nem uma só vez como número (3.ª carta).

Portanto, não se fala aqui duma hipóstase do sujeito, geralmente convertido em sujeito-em-si. Tão-pouco se fala daquele uso transcendental da categoria da causalidade que interdita a dedução dos conceitos puros do entendimento. Maimon é o primeiro a perscrutar estes factos e a pôr em relevo por esta via o carácter «transcendental» do idealismo kantiano. Mas é significativo que justamente este motivo, talvez o mais importante da sua rica ideologia, tenha ficado por mais tempo despercebido. Nem Fichte, nem Schelling, souberam fazer-lhe justiça; a hipóstase do sujeito continua a operar neles serenamente. Neste ponto Maimon excede os contemporâneos em larga escala e está muito mais próximo do que eles do autêntico espírito da *Crítica*. Mas só pouco a pouco se eleva a este acume da sua visão. Ainda na *Versuch über die Tranzendentalphilosophie* [«Ensaios sobre a Filosofia Transcendental»] e nas *Kategorien des Aristoteles* [«Categorias de Aristóteles»] tem uma opinião completamente diferente do problema. Nessas obras classifica de círculo vicioso o processo da *Crítica*: ela começa por demonstrar, partindo da possibilidade da experiência, as condições da mesma, para, por sua vez, partindo desta tendência, demonstrar a possibilidade da experiência. Só no *Versuch einer neuen Logik* [«Ensaios sobre uma nova Lógica»] viu bem o grosseiro mal-entendido. Os exageros do cepticismo de Schulze haviam-lhe aberto os olhos e na polémica contra ele concebe a ideia da «Filosofia Transcendental» que o eleva a um idealismo rigoroso, de orientação lógica. No apogeu do seu desenvolvimento, Maimon figura como o precursor mais importante do idealismo lógico, que històricamente aparece, primeiro, no neokantismo de quase um século mais tarde, porque também Hegel segue um caminho diferente.

Todavia, Maimon sabe distinguir o seu próprio ponto de vista da maneira mais exacta da *Crítica da Razão Pura*. A diferença reside no ponto de partida, na *quaestio facti*. Como Kant, reconhece o facto da experiência, mas refuta a universalidade e a necessidade dos seus juízos científicos. Nisto coincide com Hume. Só a Matemática tem juízos sintéticos *a priori*. Por isso chama ao seu ponto de vista «cepticismo empírico». Este não é anticrítico como o cepticismo de Schulze; supõe, pelo contrário, a *Crítica* e apoia-se nela. Pois só o método da crítica pode ensinar que toda a experiência é conhecimento imperfeito. O «cepticismo empírico» de Maimon não é, por isso, de modo algum empirístico, e distingue-se nisso do cepticismo de Hume e do «Novo Enesidemo». Este baseia-se num empirismo dogmático; o dado sensorial dos factos particulares tem para ele a validade da realidade objectiva e a sua dúvida dirige-se simplesmente contra o *a priori* do conhecimento. A dúvida de Maimon, pelo contrário, dirige-se justamente contra a realidade objectiva do conhecimento empírico dos factos. Este conhecimento não é «consciência perfeita»; a tal consciência pertenceria o conhecimento perfeito das formas *a priori* que produziram os factos. Um apriorismo puro das formas, tal como teria de nele se revelar, realiza-se no «pensamento real» que está na base de toda a experiência; mas, justamente, dentro do campo da experiência falta ao pensamento real a «consciência perfeita».

O cepticismo empírico de Maimon é, portanto, no fundo, puro apriorismo. Constitui o contraste histórico mais extremo com o cepticismo empírico de Hume e poderia ser designado, com justa razão, de cepticismo racional, *a priori*, ou transcendental, no que respeita aos seus fundamentos leibnizio-kantianos.

4.° J. S. Beck

A Filosofia Elementar de Reinhold foi analisada à maneira céptica por Schulze e Maimon. Maimon reconstituiu ao mesmo tempo o sentido original do pensamento crítico-transcendental de Kant nos seus pontos centrais; contudo, não acompanha completamente o ponto de vista deste: a sua filosofia transcendental permanece céptica. Falta, todavia, uma explicação de conjunto do sistema kantiano que parta dum ponto de vista unitário, como Reinhold havia aspirado, se bem que não o tenha realizado efectivamente. Ora, quando já tinham começado as grandes e novas criações sistemáticas de Fichte e Schelling e se havia desviado de Kant o interesse filosófico central, Jakob Sigismund Beck (1761-1840), discípulo pessoal de Kant, entrega-se a essa espinhosa tarefa. Na qualidade de assistente livre em Halle, escreve, durante os anos 1793-1796, a sua principal obra de comentários *Erläuternder Auszug aus dem kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben* [«Extracto explicativo dos escritos críticos do senhor Professor Kant, a conselho do mesmo»]. Dos três volumes desta obra, o último, com o título particular de *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* [«O único ponto de vista possível pelo qual a Filosofia crítica pode ser apreciada»], adquiriu a maior importância. No mesmo ano, apareceu também o seu *Grundriß der kritischen Philosophie* [«Compêndio da Filosofia Crítica»] e, dois anos mais tarde, o *Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten* [«Comentário sobre a Metafísica dos Costumes de Kant»].

A «Teoria do Ponto de Vista» de Beck, como é designada em abreviatura, não se limita de modo algum a uma reprodução fácil das críticas kantianas, se bem que esteja muito mais próxima da concatenação das ideias dela do que a própria Filosofia Elementar. A sua ideia basilar é a de que a condição decisiva do entendimento não é a apreensão dos problemas particulares, mas sim, ùnicamente, a perspectiva central a partir da qual estes devem ser tratados. E neste sentido procura substituir a

generosa multiplicidade de significações das formulações de Kant por um esquema uniforme de orientação basilar.

É uma concessão à maneira ingénua de pensar o facto de a *Crítica da Razão Pura* falar de coisas-em-si. Tem significação puramente didáctica, e não sistemática. E é neste sentido que se deve entender «afectar» em Kant. A ilusão da afecção externa existe e não se pode demonstrar o contrário. Mas fazer desta ilusão uma teoria, como Reinhold fez, é renunciar a toda a explicação. Pelo contrário, só aqui começa a tarefa própria da filosofia teórica. A tese da consciência de Reinhold afirma a diferença entre o representado e a representação e, não obstante, a relação recíproca entre ambos. Mas é possível a relação se o apresentado existe em si fora da consciência e a representação na consciência? O que é que os vincula entre si? O realismo dogmático aventurou-se a formular estas perguntas sem ser capaz de as solucionar. Ora se a *Crítica* se apoia neste mesmo problema insolúvel, desaparece dela toda a diferença característica com respeito à metafísica dogmática, e os cépticos têm razão em atacá-la. Por este motivo, o ponto de vista de Reinhold é, de antemão, um ponto de vista «impossível». No seu princípio supremo, na distinção entre a representação e o objecto, deixou escapar precisamente o «único ponto de vista possível» para compreender a *Crítica*. Todos os despropósitos restantes são consequências necessárias deste erro primo.

Na verdade, como se relacionam representação e objecto? Só há um caminho para a explicação: a eliminação da coisa-em-si e a total incorporação do objecto na representação. É este o sentido da equiparação kantiana do objecto e fenómeno. A representação tem que ser o original, o objecto, o produzido.

O conceito de produzir, entendido como um acto espontâneo, é trazido por Beck para o ponto focal. E aqui acolhe um motivo fundamental da Teoria da Ciência de Fichte entrementes vinda a lume (1794). A consciência não começa com um facto acabado, mas sim com uma efectuação activa. Desta tem de tratar o princípio supremo da filosofia. O único ponto de vista possível, o transcendental, é o do «representar original», no qual os objectos surgem pela primeira vez na consciência. Kant, no decorrer da sua investigação, atinge de facto este ponto central na «unidade sintética da apercepção». Beck converte-o em ponto de partida, pois só daqui se pode compreender o carácter originário do representar. Aqui se enraíza toda a «composição» original do múltiplo, mas também, e ao mesmo tempo, todo o reconhecimento por meio do conceito desse múltiplo como

objecto. Portanto, a intuição e o pensamento têm aqui a sua origem comum.

Em rigor, Beck não apresenta uma teoria que explique como os objectos nascem desta origem subjectiva. Permanece no postulado puro da actividade produtora do sujeito. Tão-pouco se ocupa do problema da possibilidade de o sujeito produzir os seus objectos e de, no entanto, os considerar em seguida como dados. Neste ponto não atinge a altura especulativa das ideias de Maimon, que sabe dar uma resposta satisfatória a este problema. Tão-pouco se eleva ao idealismo lógico daquele, pois o seu conceito do transcendental permanece fundamentado subjectivamente. A importância de Beck atinge o máximo e esgota-se na clarificação do sujeito transcendental entendido como espontaneidade pura, suficiente para a matéria pura e forma. É totalmente alheio ao que fica para além disso. E nem sequer a sua adesão às formulações de Fichte referentes ao seu princípio supremo é essencial para a sua teoria. Importante para esta é, apenas, a defesa rigorosamente idealista de toda a condicionabilidade «exterior» do objecto e a redução inteira de todo o conteúdo às funções produtivas do sujeito, cuja existência a *Crítica da Razão Pura* demonstrou.

5.º Jakobi

Se não se prestar atenção ao carácter estritamente «transcendental» do idealismo kantiano, que é apenas o da «consciência em geral», e de modo algum o do sujeito individual empírico; se se deixar passar despercebida a ênfase que Kant põe na defesa do «realismo empírico», como ponto de vista natural e inevitável do sujeito individual; e se se não puder chegar até à compreensão da relação recíproca especial de relatividade e de complementaridade a que prudentemente a *Crítica da Razão Pura* conduz estes dois pontos de vista — então deve parecer necessàriamente ambígua a atitude de Kant no tocante ao problema central do ponto de vista. Da falta de atenção a esta relação nasce na filosofia pós-kantiana imediata o conflito à volta da concepção do real; conflito a que serviu de objecto a «coisa-em-si» — como conceito central daquela realidade — tratada com tanta prudência por Kant. Reinhold falhou de maneira catastrófica no ponto em questão, e viu-se assim arrastado para o lado realista, sem a menor ideia do alcance da sua incongruência. Schulze vê-lhe o erro fatal à luz duma ampliação facciosa e tira daí a sua conclusão céptica; Maimon e Beck regressam

com instinto certeiro à questão ebuliente do carácter transcendental do idealismo, mas não encontram pròpriamente qualquer formulação positiva que assegure ao «conceito de fenómeno» de Kant o significado «empìricamente realista» que assume para com a consciência individual e natural. Fica assim, também no caso deles, só insatisfatòriamente resolvido o mais difícil de todos os problemas. Não é, portanto, de admirar que, apesar de todos os seus esforços e conclusões, em parte de alto valor, a reacção contra o realismo, que começa já a partir de 1787 com Jakobi, possa continuar a afirmar-se. É que se se não quiser abandonar inteiramente a justa pretensão da consciência natural de insistir na realidade das coisas e de não afastar da discussão por meio de qualquer subtileza, não se pode deixar de combater, até ao extremo limite, as tendências do idealismo contrário a essa pretensão e opor-lhes uma teoria que esteja assente de pés firmes sobre o fenómeno inegável da realidade dos objectos externos. O mérito de Jakobi é ter tirado esta consequência com intransigência parcial e tê-la convertido numa teoria anti-idealística. Do ponto de vista histórico fica, por isso, sem rival entre os adversários de Kant, como o mais positivista e, no tocante à teoria, como o mais consequente.

Friedrich Heinrich Jakobi nasceu em 1743 em Düsseldorf, recebeu a maior parte da sua educação em Genebra, foi a princípio comerciante, depois funcionário, vivendo em seguida durante anos no isolamento na qualidade de particular erudito em Pempelport, perto da sua cidade natal, donde se transferiu finalmente para Holstein. Em 1804, obteve o cargo de presidente da Academia das Ciências de Munique, que desempenhou até à sua morte em 1819. Foi durante a sua vida retirada que produziu a maioria das suas obras. As mais importantes dentre essas obras são as seguintes: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn* [«Sobre a Teoria de Spinoza, em cartas dirigidas a Moses Mendelssohn»] (1785), *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* [«David Hume sobre a Fé, ou Idealismo e Realismo»] (1787), *Sendschreiben an Fichte* [«Missiva dirigida a Fichte»] (1799), *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* [«Sobre o Empreendimento do Criticismo de intelectualizar a Razão e de dar uma nova finalidade à Filosofia em geral»] (1802). Os três últimos escritos contêm a sua própria filosofia, bem como a sua posição muito digna de nota em relação a Kant e ao grande círculo dos cultores da filosofia kantiana. O próprio Kant, na «refutação do idealismo», ainda

tomou em consideração a sua obra principal *(David Hume, etc.)*, inserindo-a na 2.ª edição da *Crítica da Razão Pura*. O panfleto sobre filosofia da religião, *Von den göttichen Dingen* [«Das coisas divinas»], dirigido em 1811 contra Schelling encontrou menos aceitação.

O forte de Jakobi é a polémica. As suas análises críticas — especialmente aquelas que se ocupam de Spinoza e Kant — desbobinam uma profusão de problemas e tiveram efeitos fecundos dessa forma. Pelo contrário, as suas próprias realizações filosóficas foram muitas vezes menos prezadas. Uma penetração mais profunda dos seus escritos mostra, todavia, uma concepção do universo muito singular, elaborada com rigor e segundo um ponto de vista perfeitamente positivo por detrás do negativismo exterior da sua Crítica, concepção perante a qual tanto mais regride o valor desta Crítica quanto mais se verifica que nela está antes contida uma exegese livre do que uma interpretação exacta.

As suas cartas sobre a teoria de Spinoza têm o grande mérito de ter ajudado a conseguir que o sistema deste pensador quase esquecido alcançasse uma consagração tardia e tivesse daqui em diante despertado um interesse geral e contribuído para o aperfeiçoamento das ideias. A controvérsia mordaz com Mendelssohn e Herder, que estas cartas motivaram, também contribuiu para este efeito. Todavia, a sua concepção de Spinoza é tão pouco isenta de preconceitos como a sua concepção posterior de Kant. Na sua opinião, a metafísica de Spinoza é o único sistema rigoroso do racionalismo. Entende-o como um sistema causalista rigorosamente levado a cabo como o determinismo total da causalidade. Que o conceito de Spinoza da «causa sive ratio» não corresponde nem de longe à rigorosa lei da causalidade científica, escapou-lhe surpreendentemente a ele, o epígono, tanto quanto de modo mais perdoável aos contemporâneos de Spinoza. Também é discutível a sua concepção do determinismo de Spinoza entendido como fatalismo. Para se ser justo só se pode falar de *fatum* quando domina uma predeterminação expressa; mas esta precisamente não se encontra em Spinoza, que recusa por princípio toda a antecipação teleológica no processo universal; e torna-se completamente impossível quando, como no caso de Jakobi, se toma o determinismo universal por um determinismo puramente causal. Não menos arbitrária é também a interpretação do seu panteísmo como ateísmo. No entanto, a arbitrariedade e o exagero desta interpretação eram de molde a despertar de novo o interesse filosófico pela *Ética* de Spinoza.

Que Spinoza, em virtude da sua fé racionalista na omnipotência do conhecimento, tenha que fracassar descobre-o e demonstra-o a *Crítica da Razão Pura* graças à sua refutação desta omnipotência do conhecimento, refutação que se baseia na afirmação da possibilidade de livre arbítrio ilimitada e ilimitável por qualquer pretensão da razão e duma mundividência teísta. Reside nisso, segundo Jakobi, o maior mérito de Kant. Mas, também segundo ele, a fraqueza do sistema está em Kant conduzir a demonstração com base num idealismo que, levado a cabo consequentemente, excluiria todo o Em-si dos objectos. Aquela consequência da Crítica que Maimon e Beck tiram no sentido positivo torna-se para Jakobi motivo de escândalo.

A causa disto reside ùnicamente na interpretação de Jakobi. O ponto de vista transcendental é-lhe completamente alheio. Para ele o sistema de Kant é subjectivismo puro. Considera, por isso, a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* como uma desfiguração do sistema original, coerentemente concebido na primeira edição. As mudanças de rumo objectivistas que Kant opõe à concepção empírico-idealista parecem-lhe desvios de perspectiva. Uma gangrena rói ambas as edições, na qual se denuncia a inconsistência do ponto de vista: o conceito da coisa-em-si. Se o subjectivismo puro é o sentido próprio e último da *Crítica*, então ela deve repelir este resto de objectivismo. Não pode deixar nada de pé perante o sujeito; neste sentido tem que ser niilismo.

Se se deixa, pelo contrário, subsistir as coisas-em-si de acordo com Kant, então a *Crítica* cai em contradição consigo mesma, pois toda a sua construção se alicerça sobre a dualidade da espontaneidade e receptividade e a última exige uma existência fora do sujeito. Assim, o ponto de vista da *Crítica* não se pode obter sem a coisa-em-si; mas com ela não se pode manter. Com isto fica provado para Jakobi a insustentabilidade do ponto de vista crítico. Trata, por isso, de tirar dos resultados da Crítica a consequência inversa. Visto o idealismo e a coisa-em-si não se poderem unir, deve um deles ser sacrificado. Ora o idealismo é sòmente um dos muitos pontos de vista possíveis e a coisa-em-si o correlato necessário de todo o conhecimento. Por conseguinte, devemos ater-nos a ela e rejeitar o idealismo. Com isso implica-se o ponto de vista realista.

Mas a *Crítica* demonstrou que o problema da existência de coisas-em-si não pode ser decidido a partir do conhecimento porque a validade das categorias deste só pode ser demonstrada para fenómenos. Jakobi aferra-se a esta demonstração. Mas a *Crítica* também demonstrou que a razão não está apenas des-

tinada ao conhecimento. O que não é objecto da compreensão pode ser muito bem objecto da fé. Kant aplica o conceito de fé sòmente à certeza moral e religiosa. E não é compreensível por que razão este conceito não deverá ter também significação teórica. Nesse sentido, já David Hume tinha designado como «fé» o sentido da realidade própria da consciência natural que sabe discernir em toda a percepção externa com perfeita clareza o objecto existente do produto vão da fantasia. E neste aspecto Hume não é de modo algum céptico atribuindo à fé, pelo contrário, um significado inteiramente positivo como condição da experiência dos factos.

Jakobi converte este conceito de fé no fundamento da sua teoria. Não existe razão alguma para duvidar da realidade das coisas fora de nós. Há, pelo contrário, uma certeza imediata e instintiva dessa realidade que é natural a toda a consciência que não tenha sido tocada pela reflexão céptica. Esta realidade das coisas não pode ser provada. Uma prova seria tarefa do conhecimento discursivo. Mas a certeza imediata também não precisa de prova já que só um ponto de vista artificioso da reflexão a pode pôr em dúvida. Por esse motivo, tem de fracassar qualquer reflexão que parta da consciência. O conhecimento está encerrado na rede das formas gnoseológicas que são de absoluta origem subjectiva. Mas essas formas não alcançam o real. Ora, visto que na percepção temos consciência de enfrentar uma realidade que não emana do sujeito essa consciência da realidade não pode, por sua vez, ser de origem subjectiva. Aqui distingue-se claramente o real da representação do real. Portanto, tem de haver qualquer coisa na percepção que não se esgota na simples representação. Mas isto é justamente o próprio real.

Se Jakobi regressa por esta via ao realismo ingénuo, o seu reconhecimento do mesmo não é, todavia, de modo algum acrítico. No que aparece à razão ingénua como evidência, a saber, o carácter de dado que possui o real, reconhece Jakobi qualquer coisa de altamente misterioso e de verdadeiramente admirável. No meio do conhecimento das coisas de todos os dias encontra-se aqui um factor que se não deixa compreender partindo das formas ou funções do conhecimento. A fé na realidade do percebido que nos guia passo a passo durante toda a vida — e que, em rigor, é uma condição da existência do ser humano consciente — assenta sobre um acto, perfeitamente incompreensível mas nem por isso menos indubitável, de revelação imediata. Esta viragem no pensamento da realidade é decisiva para a importância histórica de Jakobi, que rompe com ela não só o subjectivismo mas também o racionalismo da filosofia crítica ao descobrir por meio das condições fundamentais do conhecimento um aspecto notòriamente irracional.

Jakobi sabe distinguir com muita exactidão a sua teoria da fé da teoria kantiana. Também Kant considera a coisa-em-si como objecto de fé e dá à fé por meio disso uma preponderância sobre o saber. Mas a fé kantiana possui apenas certeza prática, não se radica na natureza real do seu objecto mas simplesmente na natureza do sujeito que crê. É, portanto, tão subjectiva como a série inteira das condições do conhecimento. Não é possível, por meio dela, descer à esfera da representação. Segundo Jakobi, a fé radica-se, pelo contrário, na natureza do objecto real porque consiste na revelação de algo não subjectivo. Por isso ela oferece não só certeza prática mas também teórica: inclusive, todo o saber acerca dos objectos está já condicionado por ela. E com isso altera-se o significado prático e religioso da fé. Há uma convicção imediata do supersensível. A «razão», na medida em que é o suporte desta convicção, significa, no sentido literal do seu nome, um «perceber»[1] supra-sensível. A razão possui aquele poder que Kant lhe negava: a intuição intelectual.

No consequente desenvolvimento desta ideia, também a filosofia teísta da religião de Jakobi assenta sôbre as mesmas bases que a teoria do conhecimento das coisas reais. A mesma certeza imediata que na percepção traz intuitivamente à consciência a realidade dos objectos reina também na nossa consciência de Deus. Num como noutro caso trata-se da percepção imediata do real. Pode, por isso, chamar-se à fé em Deus uma «visão de Deus». Na fé, o espírito de Deus vive, de modo imediato, nos homens. Assim como a Natureza se revela à consciência pela percepção externa, Deus revela-se pela interna. E esta revelação interior de Deus constitui a essência própria do homem.

A polémica, vasta e extremamente violenta, que Jakobi dirige nas suas últimas obras contra Fichte e Schelling radica-se nesta convicção religiosa fundamental. «*A religião nos limites da mera razão*», se se entender por aquela simplesmente a fé numa ordem moral universal, significa a renúncia sistemática aos mais belos e nobres frutos do espírito, significa que o ser humano se desconhece totalmente a si mesmo na sua profundidade religiosa e moral. Mas é especialmente o panteísmo de

[1] Em alemão, *Vernunft* «razão» é um substantivo correspondente ao verbo *vernehmen* «ter a percepção de, intuir». *(N. do T.)*

Schelling, que não é menos ousado e dogmático do que qualquer outra das concepções pré-críticas do mundo, que achamos aqui como exemplo de especulação falaz, na medida em que não faz justiça nem às reivindicações da crítica do entendimento aplicado, nem à profundidade do ser humano interiormente revelada. A única filosofia digna do homem consiste, segundo Jakobi, no abandonado racionalismo (cujo fracasso a *Crítica da Razão Pura* já mostrara sob todos os pontos) e no recurso consciente ao ponto de vista da fé.

6.° Bardili

A posição histórica de Bardili não é clara. A sua obra principal aparece em 1800, numa época em que o edifício intelectual de Fichte e Schelling se encontra já no apogeu. A sua filosofia aproxima-se mais da filosofia do Schelling da fase média e do sistema final de Hegel, mas a sua polémica directa com Kant e contra um grande número dos contemporâneos mais velhos, assim como o seu recorrer consciente a Leibniz, traduz claramente o enraizamento da sua ideologia na filosofia de um período anterior, período que tem de se extinguir e que para além dele — Kant e os kantianos à parte — conduz a Hegel. A filosofia da natureza de Schelling teve já, sem dúvida, influência na sua concepção do mundo. Mas considerá-lo, por causa disso e do ponto de vista histórico, absolutamente dependente de Schelling, como muitos expositores fazem, é um anacronismo manifesto; porque os motivos intelectuais mais profundos caracterìsticamente se situam em ambos os pensadores muito para além das fronteiras estreitas da especulação filosófica da natureza, encontram-se de facto expressos primeiramente por Bardili, de modo que Schelling deveria ser antes o dependente — se se pode falar de dependência directa no caso de directrizes filosóficas tão universais e generosas como as que enchem toda esta época. Bardili teve o mérito de ter levado a ideia (tornada famosa por Schelling e Hegel) de um espírito inerente a todo o ser natural a tomar a forma dum sistema sólido que recuasse até às leis básicas da lógica e de ter construído sobre ela uma teoria do conhecimento, da consciência moral e religiosa. E essa forma era realmente tão pura e exacta que Reinhold a preferiu com razão às perspectivas espirituais de Schelling; mas era ao mesmo tempo tão abstrusa, tão intragável do ponto de vista literário que não é de admirar o facto do seu empalidecimento total perante a exposição brilhante de Schelling. Por causa desta, Bardili foi superado e tornou-se antiquado ainda antes de se tornar conhecido. É neste destino da sua teoria, sentido já por ele mesmo na sua trágica consciência, que tem assentado até hoje o seu quase total esquecimento, que foi, a bem dizer, sancionado pelo juízo unânime desfavorável, mas inteiramente superficial, dos historiadores conhecidos.

A vida de Cristoph Gottfried Bardili passa-se afastada da rotina da filosofia da cátedra do seu tempo. Nasceu, em Blauburen, na Suábia, no ano de 1761. Foi repetidor na Fundação Teológica de Tübingen em 1789 e obteve o lugar de professor de Filosofia no liceu de Stuttgart em 1790. No ano de 1795 aparece a sua obra *Allgemeine praktische Philosophie* [«Filosofia prática geral»], no ano seguinte o escrito *Über die Gesetze der Ideenassoziation* [«Sobre as Leis da Associação das Ideias»], em 1798 a *Briefe über den Ursprung der Metaphysik* [«Cartas sobre a Origem da Metafísica»]. Estas obras ficam pouco mais do que esquecidas até que no ano de 1800 a sua obra principal despertou algum interesse; esta obra tem como título uma espécie de programa: *Grundiss der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken uberhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie* [«Compêndio da primeira Lógica, expurgada dos erros cometidos até agora pelas Lógicas em geral e pela Lógica kantiana em especial; não se trata de Crítica, mas sim de uma «medicina mentis», de utilidade principalmente para a filosofia crítica da Alemanha»].

Esta obra traz ao homem amargurado e isolado espiritualmente o único grande sucesso da sua vida, bem como o reconhecimento amistoso de Reinhold, que se intitula daqui em diante seu discípulo e que numa troca de correspondência estimulante sabe arrancar-lhe, graças às suas inteligentes objecções, uma série de formulações realmente luminosas e significativas. Esta *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation* [«Correspondência sobre a Essência da Filosofia e o Abuso da Especulação»], que Reinhold publicou no ano de 1804, contém a melhor e a mais concentrada exposição do sistema de Bardili a par duma glorificação e admiração recíprocas, aliás de efeitos quase cómicos. Os escritos posteriores de Bardili são, pelo contrário, menos esclarecedores: *Philosophische Elementarlehre* [«Teoria Filosófica Elementar»], de 1802 até 1806, e *Beiträge zur Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre* [«Contribuição para a apreciação do presente estado da teoria da razão»], em 1803. Morreu em Stuttgart no ano de 1808.

Se o próprio Bardili designa o seu ponto de vista como «realismo puro» e Reinhold o designa como «realismo racional», estes títulos devem entender-se como a antítese do idealismo kantiano, cujo elemento subjectivista Bardili acentua. Com Maimon, Beck e Jakobi dá por certo que Kant não deve, consequentemente, reconhecer outro ser-em-si que não seja o sujeito. Então a sua filosofia tem de ser compreendida como dedução do objecto a partir do sujeito. A tentativa de Fichte de levar realmente a cabo semelhante «descoberta à força de investigações subtis» do objecto apresenta-se a Bardili como exemplo medonho duma metafísica desorientada. O que se lhe opõe não são tanto as reivindicações naturais do bom senso em que Jakobi se apoiava como a exigência rigorosamente científica da lógica. A lógica, precisamente, move-se segundo a sua essência no plano dos conteúdos transubjectivos. Conceitos, juízos e raciocínios são produtos objectivos que podem ser compreendidos, imitados e, por assim dizer, «repetidos» por um sujeito, mas cujo carácter fundamental não se esgota em semelhante repetição e que, portanto, também não se esgota no sujeito. Justamente, a sua «possibilidade de repetição» ilimitada, não obstante a sua essência homogénea, testemunha que esta sua essência é algo de não subjectivo, isto é, tem um ser-em-si no qual se radica a sua universalidade e necessidade real para cada sujeito. Bardili lança o seu ataque contra a filosofia crítica partindo precisamente na direcção oposta à de Jakobi. Não é a natureza da percepção mas sim a natureza do pensamento que exige a realidade do objecto puro. Em conformidade com isto, o realismo de Bardili é também muito diferente do de Jakobi. Não é nem ingénuo nem empírico, mas sim «puro» realismo (isto é, *a priori* ou «racional»). Designá-lo por realismo lógico seria mais consequente, visto que ele afirma a realidade do lógico como a base comum de todo o subjectivo e objectivo.

Ora, a lógica tem sido considerada desde tempos remotos como a ciência do pensar. Mas ao conceito de pensar vem sempre aderente ao mesmo tempo o subjectivismo do «pensante». Isto é tão válido para a lógica formal tradicional como para a lógica do conteúdo kantiano. A lógica, todavia, nunca foi conduzida até à concepção dum «pensamento como pensamento» que não seja já o pensamento dum pensante. Ela permaneceu sempre no derivado, nas «repetições», e, ao fazê-lo, nunca acertou no original lógico, «o próprio pensar». Este constitui na verdade um «prius radical», quer para o pensamento dum sujeito cujas representações do objecto ele determina, quer para o próprio objecto cujo modo de ser é por ele fixado. Assim, Bardili ao

converter o pensamento como pensamento em fundamento primordial de todo o conteúdo não chega, por isso, como mais tarde Hegel, a um idealismo lógico, mas sim a um realismo lógico. O pensamento é compreendido como fundamento real, quer dizer, como a estrutura lógica do ser. A ontologia dos objectos não se dissolve na lógica dum sujeito, como sempre, super-individual; mas, inversamente, a lógica do pensamento não-subjectivo é compreendida como a ontologia dos objectos.

Esta lógica ontológica aproxima-se da do realismo conceptual da Idade Média. A forma fundamental da essência do conceito é, ao mesmo tempo, a forma substancial das essências reais. Bardili faz valer esta noção imediatamente para o problema do conhecimento.

Os idealistas, na sua totalidade, falham no problema do conhecimento ao inserir o objecto na representação e privar esta, por esse meio, do seu legítimo sustentáculo. Não há então absolutamente nada que possa conhecer-se. «Ter representações referentes a um mundo e ao mesmo tempo imaginar apenas o seu próprio espírito, nutrir pensamentos acerca do sistema das coisas e ao mesmo tempo só pensar nos próprios pensamentos... é uma prova sem retrato, uma cópia sem original, uma antitipia sem tipo.» Não só o testemunho do entendimento universal do homem se ergue contra isto — o que seria de novo e apenas realismo empírico — mas também o sentido do lógico nas nossas representações fala contra isto decididamente porque esse sentir não se esgota òbviamente na representação como tal, mas significa algo de real que as transcende. Ora bem, se esta realidade é estranha ao pensamento não se compreende como a representação pode saber qualquer coisa acerca dela. Mas se predomina nessa realidade a mesma lógica que predomina na representação, então desaparece esta dificuldade e a ontologia do objecto é, ao mesmo tempo, a lógica do conhecimento. O enigma do saber que a representação contém acerca do objecto resolve-se em virtude da identidade do «pensamento como pensamento» que constitui o «prius radical» de ambos.

A teoria de Bardili assenta na doutrina da «antitipia». A logicidade constitui um tipo que está na base comum de todo o ser, tanto dos objectos como da consciência e das suas representações objectivas. Para este efeito são necessários na natureza «tipos permanentes sobre os quais cada existência isolada molda o universal na singularidade que lhe é própria e pelos quais, como regra do seu desenvolvimento, essa existência, mantida no seu rumo, é guiada e levada à meta». Mas é preciso também «uma participação dos mesmos tipos no sujeito e na

sua espécie, duma base comum aos mesmos durante e na nossa encarnação». Ou dito de outra maneira: «Necessito duma passagem dos mesmos tipos para os elementos originais da nossa existência a fim de que nos seja possível reproduzir em nós qualquer existência isolada segundo e de acordo com a sua regra ou, o que é o mesmo, a fim de que sejamos capazes também de formar em nós um antítipo do que quer que seja no mundo, de representar e conhecer o que quer que seja.»

O significado da ideia de identidade que serve aqui de base não tende, portanto, para onde mais tarde Schelling o dirigiu, não tende para a identidade total do sujeito e objecto. O objecto e a representação do objecto permanecem aqui mundos absolutamente separados. Mas a representação só pode representar o objecto na consciência se aquela se encontra submetida às mesmas leis que esta. Portanto, as leis de ambos têm que ser idênticas. É sob esta condição que é possível aquela «antitipia» característica da consciência em relação real e a que se chama conhecimento. As leis segundo as quais uma planta se organiza repetem-se na imagem da planta e são nela a condição imprescindível para a organização ou formação posteriores na mesma planta. Sem este suposto não é possível compreender como a planta na sua existência «poderia alguma vez coincidir» com representações do sujeito. Sem tal condição seriam seres eternamente separados que nenhuma representação viva dum no outro tornaria conciliáveis. Ambos permaneceriam eternamente estranhos numa divergência infinita se o próprio devir da planta e o seu novo devir na nossa representação «não concorressem para as leis comuns do devir em geral e, finalmente, não assentassem sobre a base idêntica dum só e do mesmo ser». É o que se pode ver na lógica pura da forma mais imediata. Visto que os juízos e os raciocínios se referem, afinal de contas, aos objectos que estão compreendidos nos seus conceitos, não poderia evidentemente haver um único juízo ou raciocínio se os elementos essenciais e fundamentais dos mesmos fossem, como tais, totalmente diferentes daqueles fundamentais e essenciais sobre que se julga.

Para explicar a existência daqueles tipos permanentes na natureza que, ao mesmo tempo, têm de estar na base do sujeito cognitivo, Bardili apela para as ideias platónicas. Estas ideias constituem o «ser» que precede supratemporalmente todo o devir. E neste ser enraíza-se o conteúdo do «pensamento como pensamento». A tese da identidade do pensamento e ser, tão apreciada nos sistemas idealísticos de Schelling e Hegel, significa para Bardili qualquer coisa inteiramente diferente e muito mais

limitado, a bem dizer apenas a identidade de princípios, leis ou regras, por um lado, e no objecto real, por outro, do seu antitipo no sujeito, quer dizer, uma identidade da lógica do ser e lógica do conhecer. Neste ponto, Bardili aproxima-se, sem o notar, do «princípio supremo» do sistema kantiano, tão violentamente atacado por ele, cuja fórmula consiste precisamente na identificação das condições da experiência com as condições do objecto da experiência. O que Kant compreendeu no sentido da sua analítica como a condição mais universal dos juízos sintéticos *a priori* designa Bardili no sentido da sua teoria do conhecimento ontológico como «lei fundamental do ser». As ideias platónicas ὄντως ὄντα são a causa primária de toda a realidade; mas esta causa primária não é qualquer coisa de alógico, é antes o próprio logicismo da natureza, quer dizer, o seu pensamento antes de ela se tornar consciente no homem. Por sua vez, este tornar-se consciente é uma «irrupção do pensamento através da matéria». Tem que haver uma unidade de ritmo no homem e na natureza; a filosofia em ambos tem que ser uma só e a mesma. «Uma simples lógica humana que não fosse ao mesmo tempo válida para a natureza não seria lógica alguma. Só partindo da concepção dum pensamento assim se pode compreender o paradoxo desta noção de que o fundamento primordial do real se caracteriza como «pensamento» sem que por isso a concepção do universo tenha de ser idealista. Por detrás deste pensamento não se encontra um sujeito quer empírico, quer transcendental, nem tão-pouco um sujeito lógico. Portanto, o pensamento desempenha aqui o mesmo papel que o «espírito» na filosofia da natureza de Schelling ou que a «inteligência» ou «razão», mais tarde, no seu sistema da identidade e no sistema de Hegel. Mas aparentemente realiza esta função primordial sem ter de ser concebida como espírito, inteligência ou razão. Portanto, com pensamento Bardili significa nada mais do que a lógica interior das próprias relações do ser, quer dizer, um sistema não-subjectivo de tipos, formas ou leis, como tal, puros. Poder-se-ia chamar a esta metafísica, com mais razão que à de Hegel, panlogismo puro, justamente porque nela se não encontra nenhum sentido subjectivo — se o carácter rigoroso da sua elaboração não encontrasse os seus limites no problema da matéria. Tal como o conceito é no pensamento humano o idêntico das representações, assim também — e só assim — a lei do ser que rege o «pensamento como pensamento» é o idêntico da diversidade das coisas. Bardili adere aqui conscientemente a Leibniz, para quem, no seu reverso ontológico, as leis do pensamento possuem também o carácter imediato de leis do ser e nisso

encontram, até, a sua significação fundamental. E assim como as leis do ser se radicam em Leibniz no «entendimento divino» e partindo deste fundamento de unidade — entendido como uma esfera lógica e ontológica — se estendem por toda a série gradual das formas do ser que nos graus mais altos da representação chegam a ser espírito consciente, também em Bardili como fundamento de toda a realidade se estabelece um princípio lógico real que sendo originalmente não-subjectivo só assume nas suas formas supremas de realização o tipo do sujeito e da consciência.

«O mesmo pensamento que em toda a parte no universo, não só na minúscula criatura humana, vive, domina e cria, o mesmo pensamento que só é representado como qualquer coisa de subjectivo em Kant e Fichte e levado à sua universalidade é convertido em não-pensamento, estendendo-se por toda a parte do universo e que infinitas vezes se representa fora do homem como o mesmo pensamento repetível, abre caminho no homem através da matéria para se tornar consciente de si mesmo como um pensamento válido para a humanidade.»

Nesta especulação filosófico-natural que existe aqui como reverso imediato da lógica ontológica está já latente um motivo básico do romantismo, o pensamento do reencontro do homem nas profundidades da natureza. Mas a ênfase não incide exclusivamente sobre este motivo, e se se considera puramente em si a imagem ontológica do mundo esta imagem não está, todavia, plenamente terminada. Fica de pé a questão: o que é a «matéria» que o pensamento penetra e «reduz a nada» na sua penetração? Toda a força da teoria reside na identidade da forma. Mas como chega, em geral, a identidade a diversificar-se e, inclusive, a contradizer-se? Como e onde se opõe uma matéria à forma?

Esta interrogação ontológica fundamental não se pode resolver partindo do papel que desempenha na consciência a matéria da representação em relação à forma da mesma. A antitipia da representação é, «no sentido mais apropriado da palavra, um reflexo do mundo em nós», de modo que os seus objectos se comportam perante a imaginação à maneira física como os corpos diante dum espelho. Apesar de uma larga concordância, o «pensamento» de Bardili não corresponde, portanto, exactamente à *cogitatio* de Leibniz, a qual produz também os dados dos sentidos. Para ele, a matéria é dada mediante o reflexo do mundo nos sentidos, ainda que sem a «disposição lógica da própria mente». Mas a matéria transmitida desta maneira já não corresponde à matéria real. Só se ouve o som e não a vibração do ar. Como se chega a esta? Bardili responde: foi abstraída, «reduzida a nada» como matéria — por conse-

guinte para a nossa consciencialização, a qual de outra maneira não teria chegado a ser consciencialização. Realiza-se deste modo uma subtracção em todo o acto da imaginação, o pensamento leva-a a cabo na forma de abstracção da natureza; o pensamento é sempre, ao mesmo tempo, «redução a nada da matéria». E esta prossegue nas funções superiores da consciência até que no pensamento do indivíduo acaba por recuperar a forma lógica pura.

Com isto se dá já por suposta no processo individual a matéria autêntica da realidade. E sobre a sua origem paira o velho enigma. Também no processo universal existe uma penetração da forma através da matéria. A mesma «redução a nada» da matéria exposta como «abstracção» no acto cognitivo do sujeito mostra-se aqui como progressiva submissão, como progressivo domínio da forma. Mas a matéria não se esgota nesta submissão; no material, como na representação, subsiste qualquer coisa de indissolúvel, de «impenetrável». E isso é essencial para o problema do conhecimento; pois se o sujeito na representação sabe distinguir-se do mundo externo isso provém desta impenetrabilidade da matéria ou, o que é o mesmo, da «falta de identificabilidade da mesma». Se o lógico fosse o idêntico no objecto e na consciência, esgotando-se na essência de ambos, a identificação de ambos não teria limite e a consciência, elevando-se a pensamento puro, poderia penetrar no objecto em virtude da sua própria essência, sabendo o mesmo que ele. Mas isso é justamente o que nunca ocorre e, em princípio, nunca pode ocorrer. A última essência da matéria como tal é impenetrável ao lógico; e visto que só o lógico, mas não a matéria que o domina, é idêntico no objecto e na consciência fica o objecto insolucionável perante a consciência, quer dizer, transcendente a ela. Por isso — e só por isso — se distingue em princípio na representação o sujeito do mundo externo.

É claro que também aqui se encontram os limites ontológicos — não só gnoseológicos — da estrutura lógica. Do ponto de vista cósmico e metafísico, a matéria também é impenetrável ao «pensamento cósmico enquanto pensamento» que a vence, lhe dá forma, domina e aniquila. Mas não a reduz completamente a nada. Ora, o impulso pelo qual nos é dada a matéria e que ergue ao plano da realidade a mera possibilidade de pensamento não pode, porém, provir de parte alguma senão do princípio original da identidade. Visto que esta é estabelecida não como um princípio de consciência mas antes como identidade metafísica do pensamento e do ser, não está nisto implícita nenhuma contradição de princípio. Só assim se rompe o rigoroso

esquema lógico da ontologia. No Ser tem de residir qualquer coisa de alógico que passe «indestrutìvelmente» através da série das formações e que por esse meio torne interminável para o homem a tarefa do aniquilamento da matéria pelo pensamento. Mas então a própria identidade já não é puramente lógica visto desaparecer no que está para além do irracional. De facto, já não é identidade pura, mas contém manifestamente em si o germe da diferenciação do qual deve produzir-se a multiplicidade da individuação material.

Deste modo, encontra-se na teoria da matéria de Bardili uma confusão notória entre a antiga teoria da matéria, como princípio de individuação, e o princípio leibniziano da razão suficiente. Porque este, mais do que uma lei ontológica, é um «princípio de conveniência» que tem que ater-se aos princípios da identidade e da contradição para poder elevar à realidade o meramente possível. Bardili também não relaciona este último ponto apenas com o problema da matéria. A lei da identidade é para ele a «manifestação da essência na essência das coisas; é o pensamento da possibilidade que permite ao homem saber algo das coisas». Enquanto Deus governar o mundo segundo esta lei existirá o ritmo que neste se revela. «Queira Deus proceder de outra maneira, coisa que eu não sei, que haverá então um ritmo diferente. Até agora tudo é determinado necessária e sàbiamente pela lei da identidade em admitir a noção de contrário. Apenas em Deus e fora do sistema do mundo se verifica um livre arbítrio absoluto, se é que se verifica. Sei que esse livre arbítrio não tem lugar no mundo como um sistema. Mas se ocorre fora dele, por conseguinte, em Deus, não o sei e também não preciso de o saber.»

A concepção do mundo de Bardili dá azo a qualquer coisa que reside para além da simples identidade lógica, reconduzindo à «vontade divina» leibniziana, a qual se situa para além do lógico, e torna nada mais que suficiente a razão do mundo enquanto real. Esta concepção do mundo não é panteísta nem idealista. Deus é para ele um ser extramundano porque existem traços característicos essenciais do mundo — a sua materialidade e a sua realidade — que hão-de provir de um princípio que não esteja submetido às leis lógico-racionais da ordem do mundo. Mas o racionalismo ostenta aqui as suas velhas lacunas. A ontologia lógica surge-nos alògicamente fundamentada.

Capítulo 2

Fichte

1. Vida, evolução filosófica e obras

Entre os primeiros epígonos de Kant não há nenhum que apreenda como um todo o sistema de pensamento inserto na filosofia crítica nem que realmente continue a trabalhar a partir deste sistema. O único que mostra uma tendência nesse sentido é Reinhold. Mas a tentativa falha no que respeita ao grande conceito-enigma da coisa-em-si. Schulze esgota-se na refutação dos erros de Reinhold, a perspicácia de Maimon, consequência do ponto de vista de Beck, atingiu o auge com o restabelecimento do idealismo puro. Nenhum deles foi capaz de apreender o pensamento kantiano no seu âmago, o qual não era crítica vazia mas sim pensamento sistemático positivo, mundividência, concepção total e original duma imagem do mundo. Porque este ponto essencial não se situa no campo daqueles problemas elaborados quase exclusivamente por estes intérpretes, não se encontra na *Crítica da Razão Pura*. Em relação ao interesse filosófico mais íntimo de Kant, esta era apenas uma introdução, sem dúvida uma introdução importante, na qual afinal se deveria concentrar a maior parte da energia vital; mas ela nunca foi para ele a última finalidade nem o ponto de vista supremo. A perspectiva fundamental não se mudou no seu pensamento, embora seja verdade que essa perspectiva só alcança expressão clara na *Crítica da Faculdade de Julgar*. O esclarecimento último do elemento sistemático na sua obra não podia ser encontrado nem na *Crítica da Razão Pura* nem, em geral, no campo teórico. Também os grandes problemas da polémica pós-kantiana, a coisa-em-si e a consciência em geral, não podiam achar aí a sua solução, mas só no domínio prático.

Reinhold pressentiu um pouco esta realidade. Pelo menos, foi para ele este o núcleo do seu interesse por Kant e a aspiração principal da sua própria filosofia enraizava-se também inteiramente no plano ético e religioso. A possibilidade da livre acção moral e o postulado duma ordem universal moral veri-

ficaram-se filosòficamente como sustentáveis graças à crítica exercida sobre a razão teórica. Daqui tinha partido Reinhold nas suas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*. Mas este não tinha sabido pôr enèrgicamente em destaque nem converter no ponto central da concepção filosófica do mundo esse grande pensamento que assentava em Kant sobre o interesse popular pelo iluminismo religioso.

Tinha passado completamente por alto a possibilidade que se lhe oferecia de separar o ponto fraco da sua própria teoria, o conceito da coisa-em-si, da ambiguidade a que esse conceito estava condenado no campo teórico. Tinha na verdade intuído o ponto em que a faculdade representativa se eleva por cima de si mesma a uma capacidade apetitiva que é mais primária do que ela própria. Mas não tinha reconhecido este ponto na significação principal para o todo e por isso não o tinha convertido naquele fundamento que reúne, absorve e restitui uma figura e significação novas a todo o conteúdo teórico da filosofia — sujeito e objecto.

É em relação ao seu interesse filosófico fundamental que Fichte tem parentesco estreito com Reinhold. É também inteiramente pelo lado ético-religioso que ele chega à filosofia kantiana. Mas desde o princípio avança muito mais para o centro desta filosofia como um todo, em direcção ao seu âmago, íntimo e indescritível. Para ele, a obra do criticismo como tal já não é essencial mas sim sòmente a ideia da activa originalidade moral do ser humano, com a qual se deparam ao homem todas as barreiras e grilhões metafísicos próprios dum ser natural deterministicamente vinculado e se abre a perspectiva do absoluto. Fichte, tal como Reinhold, já sente o determinismo como qualquer coisa de hostil e indigno do homem, ainda que teòricamente verifique a sua necessidade. Mas dotado de uma natureza mais poderosa e forte do que a de Reinhold, inverte o pensamento e tira a consequência audaciosa de que não é preciso permanecer nesta necessidade teórica, de que não é natural que ela se reserve a última palavra, mas de que, pelo contrário, a liberdade do ser moral deve converter-se no primeiro fundamento; e a tarefa consiste em mostrar, com a ajuda deste pressuposto, como há-de entender-se o mundo da natureza e da determinação.

A filosofia e a personalidade de Fichte mostram a mesma característica fundamental de homem de acção. A sua vida é dominada por uma paixão: trabalhar e criar. A sua luta filosófica mostra-o como o fanático da liberdade, a sua ética vê o Bem na actividade como actividade, o Mal na preguiça. A teoria

kantiana da liberdade inteligível devia parecer-lhe uma libertação do pesadelo do determinismo. Ao conciliar esta ideia, a que se votou com toda a paixão no mais íntimo do sentir, com o postulado de Reinhold, que consistia em derivar toda a filosofia a partir de um princípio unitário, encontrou o eixo do seu sistema: o Eu activo, livre, absoluto, que já não é mais facto, mas acção produtora.

Johann Gottlieb Fichte nasceu em 1762 na aldeola de Rammenau (Oberlausitz). Era o filho mais velho dum fabricante de fitas. Quando era jovem teve de trabalhar num tear e de guardar gansos. Um acaso arrancou-o destas condições rudes quando tinha nove anos. Um proprietário rico, o Barão von Miltitz, reparou na extraordinária capacidade mental do rapaz quando este repetira um sermão e decidiu cuidar da sua educação. Assim, o rapaz recebeu instrução e foi admitido no colégio de Schulpforta em 1774. Mas o seu protector morreu na mesma data, de modo que os seus anos de escolar e estudos foram vividos numa situação de penúria permanente. A sua aprendizagem de Teologia, que começou em Iena e continuou em Leipzig, teve de ser interrompida, fazendo-se ele preceptor. Foi na qualidade de preceptor que conheceu, em Zurique, Johanna Rahn, mais tarde sua esposa. Tendo regressado a Leipzig em 1790, concentrou-se no estudo de Kant. Um estudante a quem ministrava o ensino de Filosofia deu-lhe ensejo para isso. Esta oportunidade tornou-se o momento crítico da sua vida interior. A filosofia de Kant foi para ele não só uma inspiração filosófica mas também uma verdadeira conversão. Descobriu nela o seu ser mais íntimo. Nela encontrou resolvido o grande enigma da liberdade que, tido como impossível, se comprovava real e certo. Recebeu a alegre mensagem com um sentimento de felicidade ardente. Esta mensagem mostrou-lhe, ao mesmo tempo, a tarefa da sua vida. E não vacilou mais no que tinha a fazer: o seu caminho só podia ser um, aprender a dominar radicalmente a nova teoria para a poder realizar filosòficamente e depois oferecê-la aos contemporâneos a fim de que cumprisse a missão de reformá-los moralmente.

Para conhecer Kant foi a Königsberg. O encontro pessoal foi uma desilusão para Fichte. Para despertar o interesse de Kant escreveu o seu primeiro grande trabalho, a *Crítica de toda a Revelação*; Kant ajudou-o a imprimi-la. Este escrito teve uma sorte decisiva para o progresso exterior de Fichte; por um descuido (talvez também por especulação), o editor não mencionava o autor na capa e a consequência foi esta ter sido considerada como sendo a obra *Filosofia da Religião* de Kant, há muito

tempo esperada, contribuindo para isso a redacção do título e a identidade da casa editora, bem como o conteúdo rigorosamente kantiano. Só depois de as primeiras críticas terem exprimido pùblicamente a sua admiração é que Kant deu a conhecer o nome do autor. Por meio disto, Fichte tornou-se de repente conhecido e célebre.

Em 1793 casou-se em Zurique. Na tranquilidade da vida caseira amadureciam a Fichte, até agora inquieto, os primeiros esboços do seu sistema posterior. Numa crítica literária do *Enesidemo*, de Schulze, desenvolve a ideia de que todo o cepticismo se dissolve na tese de que a razão é prática e o Eu, enquanto activo, é desde o início superior ao não-Eu. Com este conhecimento, Fichte expande-se para além do âmbito dos problemas dos primeiros kantianos e obtém a pedra fundamental da sua Teoria da Ciência. Num ciclo de conferências que pronunciou em Zurique esboça pela primeira vez o novo edifício da teoria. Ao mesmo tempo, publica dois escritos que constituem o ponto de partida da sua filosofia do direito e da história posteriores, as *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [«Contribuições para rectificar o juízo do público sobre a revolução francesa»] e a *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* [«Reclamação aos príncipes da Europa sobre a liberdade de pensamento»].

A sua aspiração a um maior campo de acção efectuou-se já no ano seguinte quando recebeu o convite para ocupar a vaga deixada por Reinhold em Iena. Os cinco anos de actividade docente em Iena formam o ponto culminante da sua vida. O êxito do seu ensino foi extraordinário, evidenciando os seus poderosos dotes de orador. Ao mesmo tempo surgiam, mercê de um trabalho infatigável e concentrado, as suas obras principais que continham o seu sistema. Ainda em Zurique, redigiu o escrito a anunciar as suas prelecções *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannte Philosophie* [«Sobre o Conceito da Teoria da Ciência ou da chamada Filosofia»], em 1794; ainda no mesmo ano seguiram-se ambas as primeiras partes da obra principal: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*. [«Fundamento da teoria total da ciência apresentada como manual para os seus ouvintes»]. No ano seguinte aparece também a terceira parte e quase ao mesmo tempo que ela o *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* [«Compêndio do peculiar da Teoria da Ciência com respeito à faculdade teórica»]. Em ligação imediata com o *Fundamento*,

Fichte, esforçando-se por completar o sistema, começou por aqueles campos do problema que tocavam mais de perto o seu coração; em 1796 aparece já o *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [«Fundamento do direito natural segundo princípios da Teoria da Ciência»] e dois anos mais tarde o *System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [«Sistema da doutrina moral segundo princípios da Teoria da Ciência»]. Fichte esforçou-se infatigàvelmente por assegurar aos seus leitores o acesso às suas ideias fundamentais. Deste esforço nasceram em 1797 as duas pequenas mas notabilíssimas introduções à Teoria da Ciência. Simultâneamente com estes escritos principais aparece ainda uma série de trabalhos menores, entre os quais as *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [«Prelecções sobre o destino do sábio»], bem como os escritos sobre a contenda do ateísmo. Falaremos destes mais adiante.

Fichte não veio para Iena para um sossego contemplativo. A sua inquieta sede de acção, a sua franqueza rude, a falta de consideração e obstinação que ocasionalmente poderiam ser consideradas como despotismo, acarretaram-lhe inimizades e malquerenças. Logo no começo da sua actividade docente causaram escândalo as prelecções dominicais feitas perante grande afluência de público às horas da missa; depois entrou em conflito com as associações secretas dos estudantes, cuja dissolução quis impor. Em ambos os casos não encontrou a compreensão esperada das autoridades superiores, pois as suas petições não tiveram seguimento favorável no senado académico. Apesar do grande sucesso alcançado junto das associações dos estudantes não pôde impedir que de noite lhe estilhaçassem as janelas, e tão ingrata se lhe tornou a estadia em Iena que se viu obrigado, no Verão de 1795, a deslocar-se para Osmannstädt.

Mas as coisas ainda iam tornar-se mais sérias. Um aluno de Fichte, Forberg, publicou no seu *Philosophischen Journal* [«Jornal Filosófico»], em 1798, um trabalho sobre a *Entwicklung des Begriffs der Religion* [«Evolução do conceito da religião»]. Como o trabalho parecesse um tanto ousado ao próprio Fichte, este fê-lo preceder, pessoalmente, de um ensaio, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* [«Sobre o fundamento da nossa fé num governo divino do mundo»]. Como réplica a estas publicações, apareceu um escrito anónimo difamatório, cheio de deturpações odiosas, com o título *Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus* [«Carta de um pai ao seu filho estudante sobre o ateísmo de Fichte e Forberg»]. O consistório su-

perior de Dresden deu-se por notificado e fez uma acusação de ateísmo contra Fichte, propondo um castigo à corte do principado da Saxónia. Em primeiro lugar, foi levada a efeito a confiscação do «Jornal Filosófico». O Governo de Weimar procurou servir de medianeiro benévolo no processo agora intentado. Mas Fichte não se inclinava para compromissos. Sentia que tinha realmente razão e julgava poder convencer as autoridades e a opinião pública da exactidão das suas crenças religiosas. Com este propósito, escreveu o seu *Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen* [«Apelo ao público sobre as manifestações ateístas que lhe atribui o rescrito de confiscação do Eleitorado da Saxónia»]. E, como a acusação contra ele se dera em Weimar, fez seguir o apelo dum escrito de justificação. Ambos os escritos só vieram juntar mais lenha para a fogueira, não encontrando a compreensão desejada, pois exigiam dos leitores a altura especulativa própria duma investigação verdadeiramente filosófica. Numa carta ao curador da Universidade, Voigt, que residia em Weimar, Fichte teve a ousadia de ameaçá-lo com a sua partida se o castigassem, e manifestava que um grupo de colegas, animados das mesmas ideias, se uniria a ele. O Governo considerou esta carta como um pedido de demissão e aceitou-a. Então Fichte teve de abandonar Iena, justamente o que ele menos desejava. Nenhum dos seus colegas o seguiu.

Foi para Berlim. Friedrich Schlegel aplanou-lhe o caminho e introduziu-o nos círculos românticos. Nunca uma compreensão profunda e real o ligara a esses homens, e, dentre eles, aquele que tinha mais capacidade filosófica e especulativa, Friedrich Schleiermacher, permaneceu pessoalmente afastado dele. Mas obteve aqui incitamentos que influíram decisivamente na transformação posterior da sua filosofia. Fichte fez prelecções particulares em Berlim. Durante estes anos (1801-1804) tentou, por duas vezes, expor novamente a Teoria da Ciência. Ambos os ciclos das prelecções foram publicados depois da sua morte, e o segundo mostra, de facto, uma transformação importante. A sua actividade literária declinou cada vez mais, desde então; depois de tantas incompreensões, já não tinha mais confiança na palavra escrita; atinha-se cada vez mais à palavra falada. Em 1800, apareceu *Der geschlossene Handelsstaat* [«O Estado comercial fechado»] e o *Die Bestimmung des Menschen* [«O destino do homem»], em 1801 o *Sonnenklare Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen* [«Relato claro como o Sol dirigido ao grande público sobre a essência da filo-

sofia mais recente, um ensaio para obrigar o leitor a compreendê-lo»]. Em 1806, seguem-se os *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [«Características da idada contemporânea»] que contêm a sua filosofia da história, e a obra principal da filosofia da religião, *Anweisungen zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* [«Indicações para a vida bem-aventurada, ou também a teoria da religião»].

Entretanto, havia aceitado, em 1805, um convite para Erlangen, mas foi arrancado da sua nova actividade no ano seguinte, por causa da guerra que tinha rebentado. Depois da ocupação de Berlim, pelos franceses, fugiu para Königsberg, onde ensinou temporàriamente. Tendo regressado a Berlim, pronunciou, em 1808, os seus vigorosos *Reden an die deutsche Nation* [«Discursos à nação alemã»], cuja importância, para o despertar do sentimento nacional alemão, pertence aos maiores acontecimentos da história universal. Quando, em 1810, a Universidade de Berlim foi fundada, obteve o lugar de professor de Filosofia e foi o primeiro reitor eleito. O seu rigorismo, refractário a qualquer concessão, mostrou-se inapropriado para a reitoria, e como o exercício do poder disciplinar o precipitasse em conflitos desagradáveis, preferiu demitir-se do cargo. Tanto mais rica se tornou a sua actividade de prelector nos últimos anos da sua vida. Devemos às prelecções desta época, publicadas depois da sua morte, as exposições mais reflectidas e de vistas mais largas do seu sistema filosófico. Entre elas, são de pôr em relevo: *Tatsachen des Bewußtseins* [«Os Factos da Consciência»] (1810-11), *Wissenschaftslehre* [«A Teoria da Ciência»], 1810, 1812 e 1813 (a última incompleta), o ciclo das conferências de grande âmbito *über das Verhältnis der Logik zur Philosophie, oder transzendentale Logik* [«Sobre a relação da Lógica com a Filosofia, ou Lógica Transcendental»] (1812), *Einleitungsvorlesungen* [«As prelecções de introdução»] (1813), *System der Rechtslehre* [«O sistema da teoria do Direito»] e *Das System der Sittenlehre* [«O sistema da teoria ética»] (1812), *Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie* [«Conferências de conteúdo diverso sobre a Filosofia aplicada»] e os segundos *Tatsachen des Bewußtseins* [«Factos da Consciência»] (1813). De carácter especial são ainda as suas prelecções *über das Wesen des Gelehrten* [«Sobre a essência do sábio»] (1805), e *über die Bestimmung des Gelehrten* (1811), [«Sobre o destino do Sábio»], que apresentam o velho tema favorito de Fichte, contínua e novamente aprofundado, assim como os seus projectos pedagógicos universitários para a organização interna da Universidade de Erlangen e para a Universidade de Berlim. O ano

de guerra de 1814 pôs fim repentino à sua vida de trabalho infatigável. A sua esposa tinha-se dedicado ao tratamento dos feridos e adoeceu com uma doença contagiosa nos hospitais. Fichte contagiou-se junto ao leito da doente e sucumbiu em pouco tempo.

2. O Fundamento da Teoria da Ciência

Fichte estava profundamente penetrado pela convicção de nos oferecer com a sua *Teoria da Ciência* uma realização comparável à realização da filosofia kantiana. Kant produziu a Crítica da Razão, tanto teórica como prática, mas, segundo Fichte, não produziu o sistema da razão. Entre os kantianos, Reinhold procurou realizar esse sistema; mas dos elementos exigíveis para isso só apresenta dois: o método de raciocínio do condicionado para a condição e a unidade do primeiro princípio do qual se há-de partir. Mas fracassou no último ponto da sua tarefa, porque se baseou exclusivamente no problema teórico. A tese de que a representação pode distinguir-se tanto do sujeito como do objecto, vendo-se referida simultâneamente a ambos, só pode acabar, através de todas as deduções seguidas, numa teoria da faculdade representativa, por mais vastas que as suas deduções sejam. Segundo a opinião de Fichte, semelhante teoria é, na verdade, totalmente necessária, mas não pode ser a fundamental. E, na verdade, por duas razões. Primeiramente, o facto de a matéria da representação dada ter de ficar, necessàriamente, sem solução e de conduzir ao conceito da coisa-em-si, sempre chocante para qualquer idealismo. E, depois, a faculdade de representação de modo algum pode conduzir posteriormente a uma faculdade de acção: mas, afinal de contas, chega-se a semelhante faculdade no sistema da razão como se infere, sem sombra de dúvida, do tratamento kantiano do problema da liberdade. Reinhold tirou esta consequência na medida em que a viu. Na passagem da filosofia teórica para a prática havia chegado de maneira consequente à sobreposição da faculdade apetitiva à faculdade representativa. Mas ele não foi mais longe do que isto e não chegou a inferir que também em toda a construção da razão teórica está já pressuposto o elemento fundamental da razão prática e, por conseguinte, que também na própria «dedução» este elemento tem de ser demonstrado como pressuposto. E, por este meio, Reinhold havia-se privado da única possibilidade de satisfazer a exigência que ele mesmo estabelecera da dedução da totalidade perfeita.

Fichte tira esta consequência e o resultado é surpreendente. Tôda a série de dificuldades metafísicas em que se tinha enredado a teoria elementar resolve-se de repente. Fichte caracteriza com clareza o ponto candente a que chegara na sua crítica ao *Enesidemo*. É inexacto o primeiro suposto de Reinhold de que se tenha de partir de um facto. Um princípio supremo da dedução de um sistema nunca pode ser um facto no sentido da «Tese da consciência» de Reinhold. Todos os factos são primeiramente qualquer coisa para a consciência. Daqui que os factos não podem ser os primeiros pontos de partida incondicionados; segundo a sua essência, estão sujeitos às leis da consciência do objecto e, por isso, é sempre fácil ao céptico demonstrar que eles tenham já por suposto as mesmas categorias (por exemplo, a causalidade) cuja existência tem de ser deduzida. Há na consciência qualquer coisa de mais original do que o facto: a acção produtora. Pois, a consciência é no fundo activa — «a razão é prática» —, a sua essência particular não se esgota, portanto, no carácter de ser um facto. Deste modo, o centro de gravidade da filosofia teórica desloca-se para a prática. Só esta pode proporcionar o primeiro princípio supremo. O Eu teórico não possui autonomia; o não-Eu (o seu objecto) permanece eternamente perante ele; não lhe é possível produzir, por si próprio, o não-Eu, como o idealismo puro tem de exigir, pois desse modo anular-se-ia a si mesmo simultâneamente com a autonomia do não-Eu. O conhecer é justamente qualquer coisa de relativo a um conhecido, a algo que se há-de conhecer, que difere dele. A consciência nunca pode transcender a sua própria essência teórica para além e acima desta dualidade. Fica vinculada à dualidade, ao não-Eu. Aqui está a razão por que um simples ponto de vista teórico não pode apoderar-se da coisa-em-si. Mas é na compreensão deste estado de coisas que se encontra indício da única saída possível que neste caso resta. O Eu está longe de esgotar-se no seu carácter teórico enquanto cognitivo. O Eu é ao mesmo tempo activo. Mas a acção significa uma relação inversa com o objecto; nela o Eu, criando e dando forma, propaga-se ao não-Eu, transforma-o, segundo a sua imagem, quer dizer, segundo a finalidade do seu espírito e, por este meio, comprova a sua superioridade sobre o não-Eu. Portanto, o não-Eu é aqui objectivamente produtor. Cessa de estar em igualdade de direitos com o não-Eu, e com esta igualdade cessa o dualismo. É aqui onde se encontra o ponto em que se pode estabelecer a unidade dum primeiro princípio da filosofia, se é possível estabelecê-la em qualquer parte.

É a ideia que, infatigàvelmente, os principais escritos dos anos de 1794/95 procuram formular e cujo esclarecimento e con-

solidação ambas as «Introduções» de 1797 prosseguem prioritàriamente. O Eu conhece-se a si mesmo imediatamente e, na verdade, conhece-se como Eu activo. «A inteligência vê-se a si mesma», isto é o que significa o conceito de «Eu» — assim conclui a primeira «Introdução» e esta observação é-lhe essencial; a reunião do ser e de ver constitui a natureza da inteligência, coisa que não se pode dizer de nenhum objecto. O ser do objecto não existe para si, mas existe manifestamente para outrem, é objecto para um sujeito. Ora bem, se se quisesse concluir deste ser-para-si para o ser-em-si da alma cair-se-ia no erro inverso que todo o idealismo cometera até então. A alma, como coisa-em-si, deveria ser o que produz o objecto, portanto a «coisa operante», no mesmo sentido em que Reinhold avaliava a coisa-em-si exterior. Portanto, a causalidade transcendente teria de ser de novo pressuposta. O único idealismo possível e consequente tem que dar um passo mais adiante: para ele, o Eu produtor não pode significar nem uma coisa, nem um ser, não se lhe pode chamar um «existente» e nem sequer um «activo» — tudo isso é de natureza objectiva e heterogénea à sua essência —, é antes e apenas um fazer, um determinado agir. E o sentido daquele ser que a inteligência que se vê a si mesma apreende como sua essência é simplesmente o deste mesmo «agir», não o de um ser que age detrás dele. Assim se precisa a distinção da acção produtora com respeito ao facto. Mas, simultâneamente, torna-se clara a diferença da tese fichtiana com respeito à Tese de Descartes, exteriormente aparentada com ela: nem o «eu sou» nem o «eu penso» é a última coisa a que conduz a reflexão, mas tão-sòmente o «Eu activo». A apercepção transcendental de Kant, a que Fichte aqui conscientemente se liga, não se esgota para ele em ser o princípio supremo da consciência cognoscitiva; constitui também o princípio supremo da consciência prática. Só mediante esta mudança de rumo a sua significação se torna universal.

O dogmatismo e o idealismo comum são ambos igualmente incapazes de resolver o mistério da consciência porque não escolhem o cerne desta para o seu ponto de partida. Também o idealismo transcendental, como Kant o desenvolve, não é capaz de deduzir as representações determinadas a partir do Eu. O sujeito não fornece aí a determinação, mas esta imprime-se nela, o que «indica um pressuposto totalmente contraditório». Também o ponto de vista de Beck é, neste sentido, apenas um «meio criticismo», justamente porque fracassa no fundamento original da consciência. O verdadeiro idealismo tem de dar um passo mais. A determinação da representação não pode regressar às leis da consciência que esta mesma não determina; pois semelhantes leis

apenas seriam outra vez, com um novo cunho, um ser-em-si exterior a ela. As leis têm de ser produzidas pela consciência. A inteligência, no decurso da sua própria acção, tem que dar as leis da determinação das representações. Esta legislação pode compreender-se como espontaneidade pura, isto é, como uma acção necessária de ordem superior, acção que, precisamente, se pode inferir daquela legalidade da representação que se apresenta no fenómeno. Assim, por exemplo, a causalidade, como modo de ligação, tem de inferir-se de leis superiores. Mas o mesmo se passa com o múltiplo que deve ser ligado e que, de facto, já em Kant traz consigo as suas determinações como matéria. Portanto, em oposição ao modo de considerar o agente kantiano, a idealidade das condições transcendentais do conhecimento eleva-se aqui a um plano mais alto do pensamento filosófico. É dum plano inferior que Kant recolhe as leis em questão, obtendo-as a partir da sua aplicação (à experiência), não da essência da própria inteligência. Em Kant são dadas as aplicações e com elas as próprias leis. Mas o verdadeiro idealismo apenas pode pressupor como dado a própria essência da inteligência, que é actividade pura. Kant não mostra como se origina o sujeito, mas só as suas qualidades e relações. Mas estas podem compreender-se muito bem na sua génese se se recuar à sua origem que, por sua vez, já não reside em leis dadas mas sim numa livre concessão de leis. Procurar uma matéria dada é então supérfluo, pois o objecto não é senão a síntese original de todas as relações. Esta posição filosófica básica não pode deduzir-se, só pode ser imediatamente «verificada». Porque o último reduto de todas as determinações, assim como a unidade da sua síntese, reside na actividade da inteligência.

O alto nível especulativo que aqui se exige tem qualquer coisa de vertiginoso. Aqui, torna-se perfeitamente relativa a velha distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*. Em certo sentido tudo é experiência, e também o ver-se a si mesmo da inteligência; mas, inversamente, o pensamento filosófico antecipa toda a experiência e procura nela o primário, os factores da actividade subjectiva sobre os quais ela se constrói. E neste sentido todo o conhecimento é puramente *a priori*. O que em Kant é oposição fundamental, desce aqui para distinção secundária do modo de consideração. Daqui a inflexibilidade da exigência fundamental da Teoria da Ciência de deduzir tudo a partir dum princípio. E esta exigência que soa exagerada adquire um sentido muito simples, se se tem em vista que esta dedução, a partir dum princípio, não significa a extracção da multiplicidade a partir da abstracção vazia duma tese axiomática; assim, não é dedução

no sentido formal, mas, muito simplesmente, a prova do que se achou na consciência imediata (portanto, do empírico). Esta consciência imediata inclui já a plenitude, nela se antecipa já a totalidade da experiência — o que, afinal, é, no sentido estrito do idealismo, uma auto-evidência. E se acrescentarmos que aqui se não toma, ou melhor, não há-de ser tomada abstractamente a consciência imediata como objecto, mas sim que é tomada a sua vivacidade original como actividade, concluir-se-á que não existe nenhum paradoxo na pretensão da teoria da ciência. A questão é só a de saber-se como se hão-de satisfazer estes requisitos. E para tanto, é necessário explicar dois pontos: 1.° — como se certifica a consciência filosófica do seu ponto de partida, da consciência original; 2.° — como deve ser constituído o método da dedução do conteúdo determinado a partir da consciência original. A primeira pergunta conduz ao conceito da intuição intelectual, a segunda ao da dialéctica.

A «Segunda Introdução» distingue duas séries de acções que correm paralelas na Teoria da Ciência: a do Eu que o filósofo observa e a das observações do filósofo. Só a primeira é originária; a restante é assunto de reflexão. Ora, a qual pertence o acto da consciência de si próprio com que começa a Teoria da Ciência? Como princípio da filosofia é uma acção do filósofo. Mas não teria o Eu de existir já antes da acção? Fichte responde que não. Só por este acto (por uma acção sobre uma acção) «o Eu se torna originário para si mesmo». Mas então este acto não pode pertencer à série secundária. Também na consciência ingénua todo o conteúdo está já referido a um Eu. Não se trata de um acto voluntário que pudesse deixar de fazer-se, mas de um acto necessário. O filósofo não pode dizer: «faço-o assim porque é assim»; mas inversamente: «é assim porque eu o faço assim»; quer dizer, porque a consciência originária o faz assim em mim. A acção do filósofo é a relação que se refere a uma acção originária. Ela realiza com consciência o que eu realizo com necessidade, quer dizer, na sua acção voluntária de reflexão traz perante a intuição a acção necessária e originária.

Não é possível conceber o que a acção é, mas apenas pode intuir-se. A essência da acção só se concebe a partir da sua oposição ao ser; ou, o que é o mesmo, a essência do Eu só se conhece na do não-Eu. A intuição não é ainda conhecimento. Ora Fichte chama «intuição intelectual» à intuição de si mesmo que se presume no filósofo. Ela não é mais do que a consciência imediata da acção. Esta intuição não é empírica porque, evidentemente, já está suposta em toda a experiência. Tão-pouco é sensorial porque não se move nem nas formas do sentido externo, nem nas do sentido interno, mas é, sim, uma auto-intuição do Eu, a auto-apreensão pura da actividade originária. O espaço e o tempo não são as suas formas. Kant recusa a intuição intelectual porque vê nela uma fonte de erros metafísicos; segundo ele, a intuição é só sensorial, inclusive a intuição *a priori*; o intelecto é só pensante, portanto não intuitivo. Se a razão fosse intuitiva, haveria conhecimento das coisas-em-si, pois ela pode pensá-las, e só os limites da intuição lhe impedem o conhecimento delas. Se se pudesse fazer cair estes limites, cairia com eles o baluarte da Crítica em oposição à Metafísica. Mas Fichte não pensa em semelhante generalização da intuição intelectual. Está muito longe de admiti-la como conhecimento das coisas-em-si. Para ele a coisa-em-si é um «conceito puramente irracional» que tomado em rigor é tão pouco concebível *(noumenon)*. Portanto, as coisas-em-si, como objectos de um conhecimento qualquer, não estão em causa. A Teoria da Ciência não inclui um lugar para elas. Na Teoria da Ciência todo o «ser» é, necessàriamente, sensorial. Daqui que para ela desaparece, por supérfluo, o receio do mau uso da intuição intelectual. O que Kant chamava intuição intelectual, e com razão recusava, é desde o começo para Fichte um absurdo «indigno de qualquer nome» — exactamente como o seu suposto objecto. Mas, uma vez que se está suficientemente precavido do sentido da intuição intelectual proibido por Kant, fica outra vez livre o conceito desta para determinar aquele mesmo acto da consciência que existe de um modo verificável e que se aplica legìtimamente a esse acto. O próprio Kant explicou semelhante conceito na sua «dedução dos conceitos puros da razão», designando a apercepção transcendental como o ponto mais elevado da unidade da consciência. Não pôde, porém, determinar o modo como a consciência filosófica se certifica deste ponto da unidade porque tinha rejeitado como inadmissível o único conceito que era adequado a isso. O lugar onde em Kant se torna sensível esta falta é na sua doutrina da lei moral. A lei moral deve ser o fundamento do conhecimento da liberdade transcendental; mas esta tem o carácter da *noumenon*. Kant não deu nenhum nome, e não o podia dar, à consciência do imperativo categórico, da qual tudo aqui depende, precisamente porque a tinha abandonado em virtude de um mau uso dogmático. Mas o abandono vinga-se aqui; pois a consciência do imperativo categórico é, sem dúvida, imediata, portanto intuição e não reflexão; não sendo sensorial é, portanto, intelectual. Tem que haver uma auto-intuição do intelecto, pois sem ela é impossível qualquer consciência do Eu. Esta última é possível descobri-la em toda e qualquer consciência, pois, segundo Kant, o «eu penso» deve

poder acompanhar todas as minhas representações. Ora, a intuição intelectual da Teoria da Ciência não se dirige a um ser, mas sim a um agir; daqui que não seja indicada em Kant. Portanto, não se pode opor ao pensamento da Crítica. Mas a Crítica não pode existir sem ela, pois sem ela não pode chegar a um conceito de acção, tão-pouco da liberdade, portanto. O conceito da acção, o ingénuo também, que empregamos sempre na prática, só se realiza pela intuição intelectual, e precisamente pela auto-intuição do que actua. E o facto de que existe uma consciência da acção pode ver-se na prova da existência da intuição intelectual. Sem ela não posso mover nem a mão, nem o pé, pois por meio dela distingo-me dos objectos que encontro. O que distingue é a acção produtora. É o ponto em que ambos os mundos, o sensível e o inteligível, se ligam e se diferenciam.

A forma como caminha esta demonstração é fundamental [illegible] estrutura da Teoria da Ciência. O primeiro princípio de uma dedução de grande consequência não pode ser ele mesmo deduzido. Tem de ser imediatamente apreendido por intuição. A intuição intelectual da acção produtora do Eu constitui então o primeiro passo do sistema que determina tudo o mais. Todavia, Fichte fala também aqui duma demonstração. E isto, precisamente, é característico, pois o processo demonstrativo transforma-se em qualquer coisa de novo e contrária a toda a apodíctica. Neste novo sentido, demonstrar alguma coisa não quer dizer deduzir das proposições universais o que de particular há nessa coisa, mas, sim, demonstrar a seu respeito que o que está em questão se encontra já contido nela. É preciso elevá-lo ao próprio plano da intuição. Partindo deste modo de demonstração, explica-se o método fichtiano, aparentemente paradoxal, e voltar directamente para a auto-actividade do leitor ou ouvinte e exigir dele que cumpra conscientemente em primeiro lugar o acto da autoconsciência. Pois é evidente que só na auto-actividade da consciência pode dar-se conta do seu carácter de acção produtora.

O mesmo processo de demonstração é válido também para as outras diligências da Teoria da Ciência. A partir do princípio supremo do estabelecimento do Eu activo, deve deduzir-se com todas as suas ramificações o conteúdo total da consciência, quer da teórica, quer da prática. Mas como é possível deduzir do Eu qualquer coisa que não esteja contida nele? Tal não pode conceber-se. Bem pelo contrário: só se deve mostrar o que, de facto, está contido nele, isto é, o que ele pressupõe. Mas este é, precisamente, o mesmo processo que se aplicou na primeira «démarche».

A autoconsciência do Eu activo não é compreensão, mas apenas intuição. E por meio dela não se origina uma consciência pròpriamente dita. O objecto também é próprio da consciência. Portanto, tem de seguir-se a um primeiro acto um segundo acto, sem o qual o primeiro não pode consumar-se. À posição do Eu tem de contrapor-se a posição do não-Eu. O primeiro acto fica como «apenas uma parte», um isolamento artificioso, uma abstracção do filósofo. O Eu não se pode encontrar actuando, sem um objecto para o qual se encaminhe a acção. O ser do Eu só é possível porque, simultâneamente, nasce um ser fora dele. Mas é claro, a posição de semelhante ser fora dele significa uma antítese em relação à tese do Eu. Portanto, encontramos aqui um processo antitético. É importante registar que a antítese não avança arbitràriamente para a colocação do Eu, mas resulta dela mesma, ela mesmo o exige. Mas nem por isso está de acordo com ela. Em primeiro lugar, domina a contradição, uma contradição interiormente necessária e inevitável, que reside na essência da coisa. Para que seja superada, é mister apontar-se a perspectiva superior da união que encerra a tese e a antítese numa síntese. Ora bem, o «ponto de reunião dos opostos» não pode construir-se arbitràriamente; pelo contrário, só é possível procurar como já existente, quer dizer, demonstrar que ele está já contido «na consciência dos opostos»; com o que, de novo, o tipo do processo demonstrativo se revela abertamente igual ao anterior. Mas a razão não necessita de se preocupar com semelhante demonstração; pois, só por si, o facto de que ela, na medida em que é una e idêntica, produziu tanto a tese como a antítese, garante também que é capaz da sua reunião. Nesta fase do raciocínio trata-se apenas de tornar consciente o ponto da síntese já existente. Se se fecha o círculo de tese, antítese e síntese, a dedução progride de maneira que o resultado da síntese se pode interpretar outra vez como uma nova tese a que se opõe uma nova antítese. Assim tem de prosseguir o processo até que tenha percorrido a série dos elementos compreendidos no primeiro princípio e tenha regressado substancialmente a ele.

Este processo «dialéctico» que havia de converter-se posteriormente com Hegel no método universal da filosofia está ainda em gestação em Fichte, é ainda instável, disperso e não sem faltas ocasionais contra o seu próprio princípio. Aqui podem reconhecer-se ainda as origens históricas do método que, por um lado, hão-de procurar-se na teoria das antinomias de Kant, construída antitèticamente e, por outro lado, no postulado de Reinhold da dedução unitária.

A unidade do princípio e a unidade do método — duas exigências fundamentais que se relacionam indissolùvelmente em Fichte; este partilha com Reinhold das duas, mas ambas obtêm nele um aspecto totalmente diferente. E, nos dois casos, é a referência consciente a certas profundidades últimas da filosofia kantiana que o eleva acima de Reinhold. Já o vimos no que diz respeito ao princípio supremo da dedução; mas com respeito ao método da dedução também o podemos mostrar. Segundo Reinhold, toda a dedução deveria consistir na demonstração de que o procurado é já condição do admitido e reconhecido. A demonstração dos elementos da consciência consiste, nele, numa cadeia de raciocínios que vai do condicionamento para a condição. Mas, nele, também o método permanece absolutamente exterior ao seu objecto. Não se torna claro por que motivo a consciência não pode simplesmente intuir-se a si mesma com um olhar. Como razão deste facto, a teoria elementar poderia atribuir o máximo valor à heterogeneidade da «matéria». Mas esta acha-se eliminada em Fichte. A este respeito, a Teoria da Ciência conhece uma explicação totalmente diferente e que se situa na natureza da própria consciência. Kant tinha demonstrado que a Razão, nos seus problemas-limite metafísicos, é antinómica, quer dizer, que ela conduz a contradições que nascem da sua própria essência. Segundo o processo da Crítica, ele tinha fixado os limites do uso legítimo da razão aquém desta cisão inevitável e havia relegado a «dialéctica» para a «lógica da ilusão». Mas nas antinomias dinâmicas não sustentou este ponto de vista. O sentido positivo da liberdade transcendental exigido pela Ética rompe o esquema da delimitação. Ora, como para Fichte o problema da liberdade é para tudo em geral o ponto decisivo, também o é no caso do método. Se a razão é já dialéctica no seu problema fundamental, é de esperar que seja, por via de regra, dialéctica. Por detrás da antinomia kantiana da causalidade e da liberdade encontra-se a antinomia da razão teórica e prática, e por detrás desta, por sua vez, a da legalidade do não-Eu e do Eu. Mas isso é o ponto de partida da dialéctica de Fichte. De facto, não são só as antinomias kantianas que estão estruturadas antitèticamente. Na estratificação da sensibilidade, razão e juízo, na tricotomia quádrupla do quadro dos juízos e das categorias, dos esquemas e dos princípios, assim como na renovação constante da mesma disposição através de todos os membros do sistema, pode reconhecer-se a estrutura dialéctica da sequência da tese, antítese e síntese. Mas esta estrutura, no fundo, permanece em Kant incompreendida, é, por assim dizer, subterrânea, contingente e exterior à marcha da investigação. Fichte ergue-se até à ciência filosófica e encontra nela o meio de obter a unidade da imagem de conjunto do sistema, mediante a prossecução e utilização metódicas da tripla marcha universal da razão. E tal meio mostra-se fecundo, convertendo-se nas suas mãos no método rigoroso do edifício imponente da Teoria da Ciência. Com este método consegue iluminar as profundidades veladas da consciência original e tornar visível o nunca visto. A sua grande superioridade consiste em não ter de temer as contradições, como a antiga apodíctica linear, que só conhecia como lei suprema o princípio da contradição. Pode competir com as contradições, pois pode admitir o contraditório como realmente existente na razão, porque está, ao mesmo tempo, na posse do meio de lhes restituir a unidade numa síntese superior. Na verdade, este método contém dentro de si, ao mesmo tempo, o perigo dum exagero especulativo e Fichte nem sempre soube evitá-lo, como permite conjecturar toda uma série de intervenções violentas na marcha da sua dedução. Só uma investigação, ainda por fazer, poderia decidir até que ponto se manifestam aqui os limites do seu domínio sobre o método próprio, decidir até que ponto a dialéctica, tomada em si mesma, é em geral um processo parcial, e encontrar os seus limites naturais em qualquer parte, limites em relação aos quais ela só se pode enganar violentando-os. O que é certo é que Fichte, graças ao seu método genialmente concebido, foi o primeiro que levou a cabo um sistema cerrado e acabado de idealismo. E também é certo que o mesmo método ergueu Schelling e Hegel à altura das suas concepções sistemáticas.

O reverso do método dialéctico consiste, certamente, no grau elevado da abstracção e na dificuldade da exposição literária que têm contribuído até hoje para que as obras de Fichte sejam quase ilegíveis para toda a pessoa não suficientemente preparada ou cultivada, ou não dialècticamente congenial. Isto é verdade, especialmente para a obra principal *O Fundamento da Teoria Total da Ciência* (1794). Muito mais apropriadas para servir de acesso ao sistema de Fichte são as duas introduções de 1797 e o *Relato mais claro que a luz do Sol.*

3. A Doutrina da Ciência Teórica

O primeiro princípio da Doutrina da Ciência e o seu método revelam, até certo ponto, o mesmo carácter. O princípio não se refere a um ser, mas sim a uma acção, porém esta acção não se move dentro de resultados conceptuais fixos, mas antes, dum

modo subtil, todo o produzido se torna novamente problemático
e contraditório; tudo flutua e tende a transbordar, os próprios
conceitos tornam-se fluidos. A mesma dinâmica domina aqui mé-
todo e conteúdo. A consciência natural não pode imaginar uma
função sem sujeito que aja, uma actividade sem um ser activo,
um progresso sem qualquer coisa que progrida e os graus exis-
tentes sobre os quais se progride. E a maioria dos sistemas
filosóficos aceitam sem reparo este postulado ingénuo e, na qua-
lidade de pensamento da substância, fazem-no ocupar o primeiro
lugar. Kant, com a sua concepção funcional da consciência, deu
um passo importante para superar esta opinião comum. Em
Fichte é conscientemente superada e invertida no seu contrário;
existe a função pura sem substrato e ela é a base de tudo. Todo
o ser é secundário com respeito à acção, surge ùnicamente nelo
como seu produto. Só o ser da própria acção constitui uma ex-
cepção, mas este ser não é substancial, portanto não é um ser
no sentido usual da palavra. O Eu é nada fora da acção produ-
tora, é nela que consiste. Não é um Eu real o que produz a acção;
ùnicamente na acção real surge o substrato ilusório, o Eu. Nisto
reside a oposição do ponto de partida de Fichte com respeito ao
cogito ergo sum de Descartes.

Ora, desde o primeiro ponto de partida, o método dialéctico
amplia este pensamento a todos os passos restantes. Tudo quanto
se produz a partir da função original conserva em si o carácter
funcional dela e evidencia-se como simples elo duma vasta cadeia
que, finalmente, se mostra, por sua vez, como a de uma acção
produtiva original. A construção da Doutrina da Ciência delimi-
ta-se dentro desta órbita. A tarefa da dialéctica é analisá-la nos
seus graus.

O *exemplum crucis* desta tarefa está igualmente contido no
passo que se segue. Como é que o Eu se torna consciente do
não-Eu, como é que nasce no Eu a esfera do mundo exterior, dos
objectos e do real, que tem para toda a consciência cognitiva o
carácter do que lhe é dado? Por mais que o centro de gravidade
real da filosofia resida na parte prática, o primeiro e mais difícil
problema que ela tem de resolver, para poder introduzir-se na-
quela, reside na parte teórica. Precisamente, para um idealismo
ético e dinâmico como o de Fichte tem de residir aqui o escolho
principal. Os dois problemas fundamentais, o ser e a acção, en-
contram-se entre si, desde o começo, de um modo antinómico,
e com eles os domínios correspondentes, o do problema do conhe-
cimento e o do problema da liberdade. A concepção do mundo
dos sistemas metafísicos mais antigos parte, por via de regra, de
um ser e por este se assegura o problema do conhecimento. Mas

o problema da liberdade não se pode dominar de tal posição.
A ideia primária de Kant toma aqui o valor duma revolução, e
Fichte coloca-a na cúpula do sistema como primeiro princípio.
Ao condenar em favor da acção primária o ser autónomo, ele
assegura-se, logo à primeira diligência, da solução do problema
da liberdade. Mas com isso não se resolve o problema do ser;
e toda a dificuldade recai imediatamente sobre o segundo passo.
Toda a disposição está dirigida para justificar a livre iniciativa
da consciência prática, mas não justifica de modo imediato o
facto de que os objectos sejam dados à consciência teórica. A re-
lação entre o problema da liberdade e o problema do conheci-
mento inverteu-se. Com a garantia do primeiro, deixou-se o último
na incerteza. Assim, para a Doutrina da Ciência, de orientação
prática, o busílis dos esclarecimentos mais importantes reside,
não obstante, no problema teórico.

Mas a solução desta tarefa tem de ser possível. Não pode
contestar-se a autoconsciência da acção. Ora bem, se esta auto-
consciência fosse um fenómeno em si mesmo simples não se
poderia inferir dela mais nada. Mas de modo algum é este o
caso, pelo contrário, pode mostrar-se nela, de forma consequente,
toda uma série de condições sem as quais não poderia existir.
Destacar estas condições é a missão da dialéctica. Nela é certo
que desde o começo tudo o que se pode comprovar como con-
dição da autoconsciência existe com a mesma certeza que ela
própria. Ora bem, supondo que se pudesse mostrar que a auto-
consciência não pode existir sem um objecto que a defronte,
mas que este, por sua vez, não pode surgir senão de uma activi-
dade produtora do Eu, ter-se-ia demonstrado com isto, de facto,
a origem do objecto do conhecimento conjuntamente com todos
os seus factores parciais e as demais condições do Eu, e, assim,
em princípio, ter-se-ia simultâneamente resolvido o problema do
conhecimento.

A Teoria da Ciência empreende a tarefa de ministrar plena-
mente esta demonstração. O primeiro princípio, que é absoluta-
mente incondicionado, rezava: «eu sou» ou «o Eu põe-se a si
mesmo». Ora bem, a reflexão da consciência sobre si mesma e,
com ela, a posição do Eu só é possível quando ocorre simul-
tâneamente a consciência de um objecto, frente ao qual o Eu
se destaca. Portanto, o Eu só pode pôr-se a si mesmo se ao mesmo
tempo põe um não-Eu. Daqui, como segundo princípio, condicio-
nado pelo conteúdo, obtém-se a fórmula: «o Eu põe um não-Eu».
Esta fórmula é a antítese do primeiro princípio, exprime o prin-
cípio do idealismo. Um não-Eu sem Eu, um objecto sem um sujeito
é um absurdo. A oposição em relação a um sujeito pertence à

essência do objecto. Mas uma vez que o objecto não é autónomo, mas antes posto por um sujeito, fica também imanente ao sujeito, quer dizer, «o Eu põe no Eu o não-Eu».

Assim, o Eu põe-se a si mesmo e, ao mesmo tempo, põe o não-Eu. Deste modo, coloca o contraditório na sua própria esfera, pois o Eu e o não-Eu anulam-se recìprocamente. Tem que resolver-se a contradição. Isso só é possível por meio da restrição recíproca de ambas as posições, isto é, por meio de mútua eliminação parcial. É o que o terceiro princípio, condicionado pela sua forma, exprime como fórmula; «o Eu contrapõe no Eu um não-Eu divisível a um Eu divisível». A esfera da consciência divide-se em sujeito e objecto. Mas, simultâneamente, a divisão é depuração, síntese de ambos. Sujeito e objecto não existem um sem o outro. Estão contidos na autoconsciência como oposição original, e toda a consciência, seja prática ou teórica, supõe já como estrutura fundamental a sua correlação polarizada.

Se se resolve nos dois elementos a limitação recíproca que se estabelece no terceiro princípio, duas coisas resultam: 1 — a restrição do não-Eu pelo Eu; 2 — a restrição do Eu pelo não-Eu. Mas, visto que toda a restrição tem, ao mesmo tempo, o sentido de uma limitação positiva *(omnis negatio est determinatio)*, resultam duas proposições positivas posteriores como reverso do princípio: 1 — o Eu põe o não-Eu como determinado pelo Eu; e 2 — o Eu põe-se a si mesmo como determinado pelo não-Eu. No primeiro caso age activamente no seu objecto, mas no último é passivo ou receptivo perante o objecto, em ambos os casos, porém, através da sua própria «posição». Ao primeiro processo do Eu chamamos acção, ao último, conhecimento; com aquele ocupa-se a parte prática da Doutrina da Ciência, com este a parte teórica. Mas todo o processo activo e prático do sujeito supõe já o mundo dos objectos e supõe um processo cognitivo do sujeito em relação a eles. Segue-se daqui que na Doutrina da Ciência o problema prático tem que dar lugar ao teórico.

O fundamento do saber teórico é, portanto, o princípio: o Eu põe-se a si mesmo como determinado pelo não-Eu. Nisto reside já uma nova dificuldade. Como pode o Eu ser determinado pelo não-Eu, se toda a actividade é a do Eu, se, portanto, toda a determinação só pode partir do Eu? Toda a realidade do objecto está encerrada originàriamente nele. Portanto, como pode um objecto afectar o Eu? No fim de contas, a actividade do não-Eu tem de ser a actividade do Eu. Mas, visto que a actividade do não-Eu significa uma delimitação do Eu, aqui, no fundo, só se pode tratar duma autodelimitação da actividade do Eu. A sua determinação pelo não-Eu é autodeterminação, o seu ser-se afec-

tado pelo objecto é auto-afecção. Como o Eu chega a esta autodelimitação, como esta delimitação é necessária a partir da sua essência, para tudo isto a especulação teórica carece de resposta. Esta questão fica reservada para a Doutrina da Ciência prática.

A reflexão teórica tem de ocupar-se, em maior grau, do problema de como é possível a autodelimitação do Eu. E para esse fim tem de mostrar-se como é que ela pode receber a forma de um processo passivo de determinação pelo não-Eu. A questão do que nos ocupamos é o grande problema do enigma da matéria do conhecimento. A consciência cognitiva é receptiva perante uma matéria. Ora bem, se a matéria se enraíza no ser-em-si das coisas, como Reinhold pretendia, a auto-actividade do sujeito é eliminada absolutamente e abandonada a posição idealista. Mas se nos mantemos firmes no primeiro princípio da Doutrina da Ciência e fazemos enraizar a matéria na actividade do sujeito (na qual, segundo Kant, se enraíza toda a série das formas), então trata-se de saber como é que o sujeito, enquanto cognoscente, não conhece esta actividade nos seus próprios produtos e considera estes últimos como objectos exteriores, dados e em si existentes. Isto é o que ocorre continuamente. O realismo ingénuo dos objectos é a perspectiva do entendimento natural do homem. A filosofia não pode negar o facto universal desta perspectiva, apenas pode elaborar, interpretar e aprender a compreendê-lo no sentido de atingir um ponto de vista idealista superior. Kant tinha proporcionado o modelo de semelhante elaboração, absorvendo sistemàticamente o realismo empírico no realismo transcendental. Mas não pôde levar a cabo o problema restante, o da matéria do conhecimento. Em Reinhold este cancro evoluiu de um modo gigantesco. Maimon e Beck opuseram-lhe a exigência estrita duma solução idealista. Mas Fichte oferece, realmente, esta solução ao ligar com rigor os fios da investigação às condições dadas do problema.

Por detrás de qualquer determinação recíproca entre o Eu e o não-Eu — que, por um lado, significa sempre um fazer e, por outro lado, simultâneamente, um ser afectado — tem de se procurar uma actividade original, independente, à qual não corresponda nenhum padecer. Em conformidade com os pressupostos, esta actividade só pode encontrar-se do lado do Eu, pois o Eu é o conjunto de toda a actividade. Todavia, tem de estar constituída de tal maneira que o sujeito cognoscente a procure do lado do não-Eu, quer dizer, que a tenha por uma determinação do sujeito que tem a sua origem no objecto.

O não-Eu não pode ser o fundamento real do factor passivo estabelecido no Eu; mas, não obstante, tem de ser representado

como se fosse esse fundamento real (como o afectante). Dito de outro modo: o objecto, como fundamento real da afecção, não pode ser coisa-em-si, mas sòmente uma representação necessária do Eu. O próprio Eu tem de produzir com necessidade interior a representação dum não-Eu independente dele. Semelhante poder do Eu só pode residir na actividade independente do mesmo, caracterizada acima. Fichte designa esta actividade como o poder de produzir representações ou como imaginação produtiva. A actividade independente tem de ser, necessàriamente, produtiva. Mas se ela tem de dirigir-se a objectos, isto só significa que os produz a eles mesmos. Ora bem, o objecto significa a representação de um ser independente do Eu. Por conseguinte, a imaginação produtiva, como produção do objecto, só é possível quando a consciência não reflecte simultâneamente sobre si mesma. Na reflexão sobre a actividade, a produção desta é reconhecida como produção do Eu. A Doutrina da Ciência proporciona este conhecimento ao tornar consciente a imaginação produtora por meio da análise que faz do problema. Mas esta reflexão sobre a actividade é coisa exclusiva da filosofia. A consciência natural não a conhece; por isso ignora a actividade da imaginação produtora e, com plena necessidade, tem de ter as produções da mesma por objectos que são-em-si. Só assim é possível que o não-Eu seja representado como fundamento real da determinação do Eu, conquanto, na realidade, o Eu seja esse fundamento. Deste modo, é possível a afecção do sujeito pelo objecto, não obstante a total autonomia da actividade do Eu. Assim se resolve o muito discutido problema da matéria quando dada à consciência sem que nela se anule a tese idealista. O facto de a matéria ser dada não é mais do que a representação necessária de semelhantes determinações do objecto, em cuja génese a partir da actividade produtora do Eu a consciência não reflecte.

A teoria da imaginação produtora pode ser considerada, com razão, como a obra-prima da Doutrina da Ciência. A dedução em que Fichte a expôs (a síntese E dos *Fundamentos da Doutrina Total da Ciência*) é uma das coisas mais difíceis de compreender que jamais tem sido escrita. Fichte lutou aqui com o problema decisivo do idealismo, quer dizer, com a tarefa da redução integral do objecto do conhecimento às funções do sujeito, e resolve-os graças à rigorosa consequência do seu método por meio do qual consegue chegar à concepção do mundo mais unitária e, consequentemente, idealista que a história da Filosofia conhece. Mas as suas formulações deixam muito a desejar no tocante à clareza e lucidez. Assim, é muito compreensível que o seu pensamento necessitasse de um intérprete para que lhe fosse feita justiça. Este intérprete foi Schelling no seu *System des transzendentalen Idealismus* [«Sistema do Idealismo Transcendental»], de 1800, que colocou em lugar da «actividade não-reflexiva do Eu» a fórmula mais geral e mais feliz da «produção inconsciente» (cf. capítulo III, 3). No fundo, Fichte pensa o mesmo, pois destaca-se nìtidamente nas deduções correspondentes da Doutrina da Ciência a ideia de que não pertence à essência da actividade original que ela reflicta sobre si mesmo. Só a dialéctica do filósofo reflecte sobre ela e leva a cabo com consciência o que o Eu só cumpre originalmente com necessidade. Nisto reside claramente o reconhecimento de que a consciência juntamente com o seu conteúdo e o seu elemento material misterioso se constrói sobre uma trama de funções do sujeito, de que ela própria nem sequer descobre as intenções, nem domina, e pelas quais, pelo contrário, está completamente dominada e determinada até ao mínimo pormenor. Nesta determinação se radica a relação teórica do sujeito com o seu objecto, tal como a consciência natural a apreende: o objecto é determinante, activo, afectante, o sujeito é receptivo, passivo, escravo. Esta relação produz a ilusão do ser-em-si do objecto. E esta ilusão tem de se explicar. Aqui explica-se dum modo idealista: a reflexão filosófica descobre, por detrás do facto de os objectos serem dados, uma espontaneidade do sujeito que este mesmo não percebe. Só aqui se justifica em todo o seu alcance o princípio do saber teórico: «o Eu põe-se a si mesmo como determinado pelo não-Eu». O que o Eu põe aqui é um ser-em-si do não-Eu; mas este ser-em-si só é «posto» pelo Eu; portanto, não existe nenhum ser-em-si absoluto definitivamente válido, mas sim um ser-em-si só para a consciência teòricamente limitada e que não se apercebe do seu fundamento autónomo.

Na continuação da Doutrina da Ciência (exposta no «Compêndio» de 1795), Fichte procura dar a estrutura gradualmente coordenada do conhecimento. Adopta nela o caminho inverso ao anterior, partindo da imaginação produtora como faculdade fundamental e mostrando como a reflexão se apodera pouco a pouco dela e finalmente a penetra conscientemente.

No conceito do Eu acha-se já a reflexão sobre si mesmo. O que ele é por si, tem também de «ser para si»; o que dá impulso à sua produtividade espontânea tem também de se conhecer como coisa sua.

Ora bem, este não é, evidentemente, o caso do poder independente da produção. Esta é um lançar-se no vazio, uma actividade ilimitada que não é para si. Se ela tem de tornar-se qualquer coisa «para» o Eu, deve opor-se a ela qualquer coisa que a limite e a curve em direcção a si mesma, portanto em direcção

à sua origem. O que se lhe opõe tem de ter, necessàriamente, a forma de reflexão (encurvamento). Em virtude da reflexão, o Eu limita a sua actividade, volta a si mesmo e encontra-se, sentindo-se. Por isso só se tem consciência daquilo sobre que se reflecte (neste caso a actividade original), mas não da própria reflexão. Desta maneira, não se pode conhecer o encontrado e o sentido como sendo produzido, mas sim só pode ser «sentido» como dado de fora. Deste modo a consciência é sensação, o puro «encontrar-se em si mesmo» do Eu, ainda não formado objectivamente.

Mas a reflexão continua. Como anteriormente em relação à própria actividade original, agora a reflexão dirige-se para o primeiro produto da reflexão, para a sensação. Ao fazê-lo, forma a consciência da limitação do Eu. Mas esta última enquanto não é conhecida como autolimitação tem de possuir necessàriamente a forma dum não-Eu. Esta segunda reflexão significa, evidentemente, intuição, quer dizer, a consciência imediata do objecto como externo, consciência da dependência do Eu e da coacção exercida pelo não-Eu.

Mas o Eu, ao reflectir depois sobre a intuição, distingue-a do objecto; e visto que nesta relação se concebe o objecto como o determinante, mas o Eu como o dependente, tem de aparecer-lhe a intuição como provocada pelo objecto, e o próprio objecto como modelo. Nesta antítese surge a consciência natural das coisas com o seu índice característico da realidade. É o grau em que a consciência desenvolvida, mas ainda ingénua, se encontra como membro dum mundo real exterior. Este grau de conhecimento pertence à distinção básica entre a coisa e a representação da coisa, objecto e sujeito, realidade do extraconsciente e idealidade do intraconsciente. Mas se se reparar no facto de a actividade do Eu ter produzido originalmente o não-Eu, encontramos aqui o paradoxo de o Eu produzir pela segunda vez, na representação formada de acordo com o objecto, o que já tinha, na verdade, produzido uma vez, portanto, por assim dizer, a cópia do seu próprio produto. Mas é nisto que reside o carácter *sui generis* da representação: esta é a reprodução do já produzido. E esta reprodução é possível porque a intuição ignora a produção original, concebendo o seu produto como uma realidade em si. A intuição não reflecte sobre a gestação da coisa, mas sòmente sobre a sua constituição acabada. Não suspeita de que a coisa não é senão o Eu absorto na sua intuição, pois esta não se vê a si mesma, quer dizer, não reflecte sobre si mesma. Por esta razão, o Eu pode reproduzir aqui em livre reflexão (portanto, conscientemente) o que ele produziu com necessidade, mas sem

reflexão (portanto, inconscientemente). Nisto consiste a solução do problema da realidade, a única possível sobre a base idealista. Ela não significa, designadamente, a rejeição da antiga teoria da cópia, mas precisamente a sua justificação. Supera-se apenas a dificuldade que esta teoria apresenta dentro de qualquer outra concepção. O grande mistério do acordo entre a representação e o objecto resolve-se aqui muito simplesmente porque por meio da produção já se traçou de antemão o caminho para a reprodução. A cópia na representação não pode, de modo algum, deixar de corresponder ao modelo do objecto, porque ambos, afinal de contas, se originam na mesma função do Eu distinguindo-se só graças à reflexão.

Assim como a imaginação é o verdadeiro e real fundamento da sensação, da intuição e da representação, também se pode demonstrar que é o fundamento real daquelas formas em que se move a representação: as categorias e as formas da intuição. Em conformidade, segundo os pressupostos da Doutrina da Ciência, pode agora antecipar-se isto, sem dificuldade. Ainda que a imaginação produza uma multiplicidade de coisas que se encontram entre si em relações objectivas de simultaneidade e sucessão, essas coisas necessitam duma doutrina na qual se possam dispor, assim como duma série na qual se possam alternar. As formas deste domínio e desta série só podem ser formas da mesma intuição que englobe também o conteúdo da multiplicidade. Mas, ao mesmo tempo, devem possuir a mesma origem que ela; e esta reside ùnicamente na imaginação produtora. Assim, posto que o espaço e o tempo sejam formas de intuição, têm de ser produzidos pela imaginação não como receptáculos vazios, que existissem também sem conteúdo e precedendo todo o conteúdo, mas simultâneamente ao conteúdo, como os princípios de ordenação do mesmo, engendrados pela mesma força original.

Da mesma forma, as categorias não são conceitos que posteriormente se aplicassem à matéria dada de antemão (preconceito contra o qual as formulações de Kant não souberam acautelar-se suficientemente), mas formas que desde o começo se impõem à matéria e sem as quais a matéria deixaria de o ser em absoluto. Nada há no entendimento que não estivesse já contido na imaginação. Portanto, não é o entendimento mas a imaginação que prescreve leis à Natureza. Se fosse o entendimento, teria, simultâneamente com a aplicação das categorias, de reflectir na origem delas no Eu. Mas então o Eu teria de descobrir nelas a sua espontaneidade e, de um modo ingénuo, não poderia atribuí-las ao não-Eu como determinações que existem em si desse não-Eu.

Assim, pois, Hume tem razão quando estabelece a categoria da causalidade como produto da imaginação, despojando-a da validade da coisa-em-si. Mas engana-se quando explica como ilusórias as conexões causais dos objectos. Hume só produziu metade do trabalho; observou muito bem a origem subjectiva das categorias, mas não a dos objectos, que são representados como existindo submetidos a elas. Se estes objectos nascem da mesma actividade subjectiva que as categorias, não só é legítimo mas também necessário aplicar estas àqueles; ou, mais exactamente, os objectos não existem, de modo algum, sem as categorias, nascem com elas e são formados por elas. E a crítica céptica das categorias, como a sua hipóstase dogmática, é, assim, um desconhecimento completo do assunto. Se a representação do objecto fosse de origem subjectiva, mas o objecto fosse coisa-em-si, Hume teria razão. Mas o objecto é produto da imaginação e a representação produto da reflexão, sendo a categoria não só válida para a representação, mas também para o seu modelo, o objecto. E nisto consiste a objectividade das categorias.

A representação é produto da imaginação reprodutiva. Mas se o Eu reflecte sobre esta última, fixa a representação ao conceito e eleva-se a si mesmo ao plano da actividade intelectual. Neste plano, a consciência afasta-se de novo do facto de o objecto ser dado, erguendo-se acima dessa realidade por meio da capacidade da abstracção — pois só o caso individual concreto é dado — e, por este meio, obtém liberdade de movimentos em relação a ele. Esta liberdade é ilustrada pela faculdade de julgar, a qual, na ligação e separação dos sinais característicos pode ou dirigir-se arbitràriamente para determinados objectos ou desviar-se deles. Pois se o Eu pode, à vontade, abstrair do dado, pode também abstrair de todos os objectos em geral. Em virtude desta abstracção absoluta descobre, finalmente, por detrás de toda a objectividade a sua própria essência, a sua própria actividade livre, a única que produziu tudo aquilo. Aqui, na razão, a reflexão atinge o seu mais alto grau, ao dirigir-se para o próprio Eu, e ao converter-se assim em autoconsciência. E esta autoconsciência não significa simplesmente uma descoberta formal do Eu, o retorno a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, a auto-realização de toda a consciência teórica como sistema das suas funções. Enquanto nos graus inferiores da reflexão todo o conteúdo parecia proceder do não-Eu, e este, como ser-em-si, permanecia perante o Eu receptivo, o Eu como razão compreende que nada lhe pode ser dado de fora, porque ele mesmo é toda a actividade e todo o dar; compreende, pelo contrário, que o não-Eu é o seu produto, a sua «posição», e que, na sua posição teórica, se pôs a si mesmo como determinado pelo não-Eu. O Eu, na razão, elimina novamente esta posição e com isso alcança a perspectiva do filósofo, a qual, na Doutrina da Ciência, precisamente consiste em descobrir a longa série das ilusões necessárias da consciência ingénua.

4. A Doutrina da Ciência Prática

O próprio Fichte chama à parte prática da Doutrina da Ciência a parte principal, pois ela contém os esclarecimentos mais importante acerca do todo. Na verdade, a parte teórica é um sistema completado, que inclusivamente poderia ter validade por si mesmo. Mas carece de fundamentação para o seu pressuposto mais importante, que vem a ser a necessidade de autodelimitação do Eu pela posição do não-Eu. A parte teórica mostrou como é possível esta autodelimitação. Mas não pôde mostrar por que razão ela tem lugar. A consideração teórica não pode esgotar a essência da actividade original do Eu, porque esta, como força produtora, está na base da mesma consideração. Só a reflexão poderia volver até ela, porém a reflexão nunca ilumina a sua própria actividade, mas, apenas, os graus inferiores. Por isso, na auto-iluminação da consciência teórica tem, necessàriàmente, de ficar um resíduo. Também o facto da intuição intelectual do Eu como actividade pura, na primeira operação da doutrina da ciência, em nada modificou isto. Certamente apreende-se ali a actividade original, mas, precisamente aí, não se inseriu a limitação que conduz ao ponto de vista teórico. Ali nos encontramos ainda no campo longínquo da atitude prática. E é precisamente para esta que agora se transitou.

O que não pode derivar-se do Eu teórico limitado pode, todavia, referir-se ao Eu ilimitado e absoluto. Este divide-se, logo no começo, em teórico e prático. No primeiro põe-se o Eu como determinado pelo não-Eu, no último, por sua vez, como determinando o não-Eu. O que não está contido na primeira posição tem, necessàriamente, de estar contido na segunda, pois não existe uma terceira.

Ora bem; se, partindo da segunda «posição» do Eu, se pode explicar pelo não-Eu o impulso que serve de obstáculo à actividade original, do mesmo modo o Eu prático antepor-se-ia ao Eu teórico e, dessa forma, seria satisfeita a exigência kantiana do primado da razão prática. Pode ver-se agora, *a priori*, que é possível esta solução do problema. O facto de um não-Eu ter realidade para o Eu assenta na «posição» desta realidade pelo Eu. Nada pode

impedir que o Eu, ainda quando determinante, se oponha à realidade posta, quer dizer, ultrapasse o seu próprio acto de a pôr. A questão é esta apenas: o que é que faz com que o Eu absoluto se oponha a esta realidade, a qual ele, em conformidade com a sua natureza ilimitadamente activa, deve novamente ultrapassar ou, pelo menos, eliminar parcialmente? Que sentido tem a delimitação temporária de si mesmo, a qual, não obstante, não pode ser um jogo inútil? Por outras palavras: porque é que o Eu, no fundo prático, se torna teórico?

«O Eu põe-se a si mesmo como determinando o não-Eu.» Este é o princípio da Doutrina da Ciência prática. A partir dele tem de obter-se a solução da questão. Se o comportamento prático do Eu consiste simplesmente na actividade pura, que, sem resistência, iria até ao infinito, o Eu prático coincidiria com o Eu absoluto e não haveria, então, necessidade de pensar em explicar a autodelimitação. Mas este não é o caso. A conduta, a acção, o agir não são uma produção ilimitada mas sim um agir sobre qualquer coisa. A sua actividade é aspiração, e aspirar é vencer. Ora bem, só se pode vencer onde existe uma resistência, só se pode aspirar a algo onde exista qualquer coisa que resista à aspiração, quer dizer, um obstáculo; numa palavra, onde há um objecto ao qual se pode aspirar nalguma medida. Mas o objecto nasce para o Eu teórico no seu acto de pôr o não-Eu como determinante e real. A oposição é, portanto, condição da aspiração. O Eu absoluto tem de tornar-se teórico para ser prático; tem de criar primeiro o mundo dos objectos em cuja resistência há-de tornar-se activo.

A essência do Eu consiste em que tudo o que é, é para si. A actividade originária, que é a essência do Eu absoluto, não pode consistir em dirigir-se centrìfugamente para o infinito partindo do Eu, para perder-se sem plano e sem sentido; porque esta actividade só pode ser o que ela é para o Eu, se de algum modo se reflectir regressando a si mesmo. Portanto, o fundamento do impulso e do obstáculo reside na reflexão que, por sua vez, é exigida pela essência do Eu. Mas este obstáculo não deve aniquilar a actividade, pois a actividade do Eu é ilimitada e tem de exceder todos os impedimentos, vencendo toda a resistência. Isto é característico da conduta prática. Mas este transbordar ilimitado por sobre todos os impedimentos é coisa exclusiva da aspiração, não do criar, realizar ou alcançar. O infinito não é propriedade da actividade, mas sim a sua meta, a sua «ideia»; o infinito nunca existe de facto; nunca é, mas constitui sim um eterno dever ser. Mas para o dever ser, como tal, não existem limites. Ora, uma vez que o objectivo da aspiração tem o carácter

de objecto, o objecto da própria aspiração é infinito, eternamente insatisfeito. Na verdade, o Eu absoluto *é* infinito. O Eu teórico é finito, assim como o objecto posto por ele. Mas o Eu prático *deve* ser infinito; o seu objecto é um objecto ideal infinito. Só um objecto infinito pode ser motivo duma aspiração que não se há-de auto-eliminar na delimitação da sua tarefa. Mas só pode ser finito o objecto que se opõe a semelhante aspiração, pois só um produto finito pode ser vencido. O antagonismo do Eu prático condicionante e do Eu teórico condicionado repete-se exactamente na relação do objecto ideal infinito e do objecto real finito. O objecto de um dever ser infinito só pode ser a realização dum ideal infinito; e esta só pode enveredar pelo caminho da eliminação duma realidade finita. Na verdade, a realidade tem de ser, efectivamente, eliminável, isto é, não pode ser uma realidade absoluta em si, mas sòmente uma realidade «posta». É justamente isto o que a Doutrina da Ciência Teórica provou; não existe, de modo algum, uma realidade absoluta, mas só a realidade «posta» dos objectos.

Esta dedução do Eu teórico a partir do prático, que constitui o núcleo sistemático de toda a Doutrina da Ciência e que corresponde nada menos de que à dedução do objecto «real» do conhecimento a partir do sujeito, está exposta a um mal-entendido que minaria completamente a sua significação. Parece assentar numa exegese teleológica grosseira dos factos de consciência. O Eu deve ser prático, deve aspirar, e isto só é possível se ele criar primeiro o mundo dos objectos. Este desempenha um papel de meio em relação ao alvo da aspiração. Nesse caso a dedução é infundada, pois do dever ser nunca se deriva um ser e, portanto, também não um meio para alcançar o ser. Podia muito bem dar-se que o Eu devesse aspirar sem poder fazê-lo e, portanto, não aspiraria nada. O mundo dos objectos deduzir-se-ia como devendo ser e não como existente, o que, evidentemente, não bastaria de nenhum modo ao problema do conhecimento. Esta interpretação teleológica de Fichte está hoje muito espalhada e não se pode negar que Fichte a facilitou algumas vezes. Todavia, para aquele que olha imparcialmente para a Doutrina da Ciência, no seu conjunto, não resta dúvida de que esta não é a opinião de Fichte. Ele pronunciou-se da maneira mais peremptória contra a interpretação teleológica popular dos fenómenos naturais, se bem que faça, em relação a eles, uma dedução inteiramente semelhante. Teria ele podido, de facto, cair no erro censurado precisamente no ponto medular do seu sistema? Nada está mais longe da sua maneira de pensar. A dedução não pode entender-se erradamente se se mantiver o sentido rigoroso do

método do filósofo, método que, apesar de todo o emaranhado dos problemas, nunca abandona o esquema de raciocínio que vai do condicionado para a condição. O Eu *deve* aspirar, sem dúvida; mas também aspira realmente. Porque não é a infinidade do objecto a fonte original da aspiração, mas sim a actividade originária do Eu absoluto e nós certificamo-nos desta pela intuição intelectual. A tarefa infinita é sòmente a forma ideal do seu objectivo. E dela não se pode falar sem certa ambiguidade teleológica, porque uma aspiração, de cuja existência se tem testemunho imediato, tem de ter uma direcção mediante a qual também pode ser caracterizada. Qualquer indicação de direcção constitui caracterização do objectivo. O Eu é a acção produtora e desta sua característica fundamental deriva, necessàriamente, a aspiração. Mas da aspiração deriva, com igual necessidade, tudo o que é condição prévia dela. O mundo externo das coisas não é o meio dum fim, mas sim condição da aspiração. Não é para ser prático que o Eu tem de ser teórico, mas é por ser prático que tem também de ser teórico. Porque é realmente a sua existência, como aspirante, é necessário que tenha estabelecido como realidade o mundo das coisas. Aqui não se encontra na base qualquer relação de fim, mas uma simples relação de condição (uma relação de necessidade). O facto de, contraditòriamente, a acção, a aspiração e o procedimento prático, em geral, apresentarem, pelo seu lado, a forma duma actividade teleológica, não tem nada a ver com esta relação. Isso é assunto interno da conduta prática cuja estrutura particular não pode transferir-se nem para a sua condição nem para a sua relação de dependência em relação a essa condição.

Partindo do conceito de aspiração obtido, a Doutrina da Ciência prática esboça um sistema de forças de impulso que recorre também ao Eu teórico. A aspiração e a contra-aspiração mantêm dinâmicamente o equilíbrio. O Eu sente a sua aspiração pela experiência dos seus limites; sente o impulso como sensação de força, mas sente o obstáculo como impotência. Mas, uma vez que a aspiração pressupõe as coisas reais, o impulso tem de originar-se na criação das mesmas. Fá-lo como impulso de reflexão que, de acordo com o seu conteúdo, é impulso de representação. Este impulso eleva o Eu ao nível de inteligência. Neste ponto a doutrina de Fichte manifesta-se decisivamente como um voluntarismo. A faculdade de conhecimento é dependente do impulso natural do sujeito, não ao inverso. A representação não determina a vontade (no sentido lato), mas é a vontade que determina a representação. Por meio desta inversão da relação, tradicional nos sistemas filosóficos, Fichte rompe conscientemente com o velho intelectualismo, para o qual as formulações kantianas não tinham mostrado qualquer saída clara. Mas o reverso deste voluntarismo é a grande significação que o sentimento adquire na relação teórica. O Eu, na reflexão, «sente-se» limitado pelo objecto criado por ele; daí aquilo a que chamamos realidade ser relativo ao sentimento. E nisto coincide Fichte com Jakobi numa mesma tese: a realidade das coisas não pode ser conhecida, mas sim criada. Porque a crença é a certeza respeitante ao meramente sentido ou experimentado, enquanto o saber pressuporia reflexão sobre a actividade, portanto, intuiria esta, e assim eliminaria a consciência da realidade. Não obstante, esta mesma tese tem em Fichte um sentido inverso ao que se apresenta em Jakobi. Para este, as coisas são reais em si mesmas, mas só a fé fornece a consciência desta realidade em si; em Fichte, são reais apenas para o Eu que a si se limita, a sua realidade consiste ùnicamente na crença que nelas se tem, mas, em si, são apenas produtos do impulso reflexivo.

Assim como no Eu teórico os graus superiores da reflexão eliminam novamente a realidade das coisas, também no Eu prático operam o mesmo os estratos mais profundos da aspiração. A aspiração, no fundo, caminha para a realização; é impulso produtor. Mas, na medida em que a realidade estabelecida das coisas se lhe opõe como obstáculo, sente a sua impotência e torna-se ânsia ineficaz. Não pode simplesmente continuar a criar o real, mas, no melhor dos casos, transforma-o, quer dizer, tem de admitir nele uma natureza material e só visa determinar-lhe a forma. O que para o Eu teórico era forma acabada, converte-se para ele em matéria de novas formas superiores, para as quais traz novas determinações o carácter fundamentalmente prático do Eu que agora se manifesta. Por meio desta restrição, o impulso produtor concentra-se no campo das possibilidades que lhe estão abertas, na concessão ou na determinação da forma, e processa-se em impulso determinado.

Ora bem: a última forma de impulso mostra já a situação característica do Eu prático. A acção não é criação *ex nihilo*, mas sim nova transformação do dado e configurado. O dado torna-se meio; mas o actuante dá a finalidade, o novo princípio formal. O impulso de determinação é o impulso de produção que esbarrou num obstáculo. Mas por detrás dele encontra-se justamente o puro impulso da produção que prevalece sempre através de todos os obstáculos. Visto que, no fundo, este impulso tende sempre a realizar-se, mas estabelece como sua meta uma realidade diferente da dada (da natural), ele adopta, então, como impulso de determinação a forma dum impulso de modificação. Mas à mo-

dificação dos objectos corresponde na profundidade do Eu outra modificação, a da necessidade e sua satisfação, de desejo e aquisição, de impotência e realização. Dentro deste jogo eterno de sentimentos move-se a modificação interior. Ora bem, toda a satisfação que acompanha a aquisição dos objectos exteriores, materialmente condicionados, é puramente parcial transformando-se constantemente numa nova necessidade. Pois em toda a forma superior permanece sensível a heterogeneidade da matéria entendida como limitação dessa mesma forma. Portanto, o significado do impulso de determinação não pode residir, em última análise, em semelhante satisfação. Pelo contrário, a verdadeira satisfação só pode procurar-se numa relação interna de coincidência entre o impulso e a acção, pela renúncia, portanto, à coincidência externa entre o impulso e o objecto. Ou, mais exactamente, o objecto do impulso tem de ser incluído na própria acção, ela própria tem de tornar-se o objecto do impulso. Mas isso só é possível se, inversamente, o objecto da acção não é outro senão o próprio impulso, isto é, se o fim da acção é ser impulso puro. Desta maneira Fichte obtém o conceito rigoroso de acção moral. O fim da acção moral passa a ser não qualquer objecto determinado (externo), nem qualquer resultado da mesma acção, mas pura e simplesmente a acção moral. Esta constitui a sua própria finalidade. O impulso absoluto — aquilo a que a ética kantiana chama a vontade pura — é impulso pelo impulso, um impulso «que absolutamente se produz a si mesmo», que realiza a sua própria essência e modelo, do mesmo modo que corresponde à essência do Eu intuída intelectualmente desde o começo, essência que tem de seu para si aquilo que é. Sòmente aqui se satisfaz esta determinação original do Eu; a acção produtora é para-si quando aparece como o seu próprio fim; volta a si mesma com tudo o que criou fora de si. No grau da consciência moral está a satisfação do Eu para consigo mesmo.

O curso circular das acções do Eu fecha-se com a ideia da autonomia do impulso absoluto, com a ideia dum imperativo categórico da acção produtora como tal e em virtude de si mesma; até se poderia dizer: com a ideia da liberdade moral, se isso não fosse tautologia supérflua em relação a uma actividade que por si mesma para si se dirige e, por este meio, contém em si mesma todas as resistências exteriores como condição apenas da sua própria possibilidade. A Doutrina fichtiana da Ciência não necessita de fundamentar separadamente o princípio da liberdade, nem sequer chamá-la pelo seu nome para estar certo dele. No seu conjunto, ele constitui a fundamentação desse princípio. Desde o início que ela escolheu a sua perspectiva própria no reino da liberdade, e todo o domínio do objecto teórico, no qual, aliás, se enraízam as aporias da liberdade, corresponde aqui só a um rodeio para alcançar a autoconsciência da liberdade.

A Doutrina da Ciência Prática cumpre a dupla tarefa de preparar as bases para uma ética da acção livre e de fornecer ao fenómeno da realidade das coisas o seu último fundamento, fundamento que o ponto de vista teórico não pode proporcionar. Cumpre estas duas tarefas tão fundamental e unitàriamente que, ao desenvolver-se, se juntam numa só. A mesma actividade originária do Eu que se mostra livremente criadora e autolegisladora é também a delimitação que a impõe a si mesma como condição do seu criar, cujo aspecto exterior irreflectido forma o mundo real das coisas. Nesta dupla significação da teoria unitária há uma dualidade de pontos de vista que coexistem e se sobrepõem porque se condicionam mùtuamente: o realismo do Eu teòricamente limitado, para o qual a realidade dos objectos existe de direito, e o idealismo do Eu prático que se elabora, necessàriamente, com a ruptura daquela limitação. Assim, esta teoria tanto é idealismo como realismo, ainda que o primeiro prevaleça decisivamente sobre o último. A relação entre eles não se caracteriza pela equiparação de ambos os pontos de vista; a Doutrina da Ciência não desagua na filosofia da identidade no sentido de Schelling. O que Fichte deseja obter é, antes, uma estratificação das perspectivas em que só o grau mais baixo é realista. Ao idealismo teórico da reflexão, que como idealismo do real constitui o segundo grau, sobrepõe-se, de novo, o idealismo ético do Eu prático e, finalmente, coloca-se sobre este, como ponto de vista do Eu absoluto, um «idealismo absoluto» que está muito longe do subjectivismo da consciência empírica. Porque a autopenetração do Eu absoluto não é dada, mas constitui uma tarefa filosófica autecipável só como meta final. Poder-se-ia designar também esta perspectiva suprema e finalizante por «idealismo dinâmico», pois a essência do Eu que produz todos os objectos, representações, impulsos e, por fim, o impulso dos impulsos, o livre querer moral, é um princípio dinâmico original, é acção produtora, é força.

Deste ponto domina-se perfeitamente bem a magnitude da revolução intelectual levada a cabo por Fichte. A questão aqui não é a de perguntar como é possível a vontade livre num mundo externo dado e determinado, mas sim a de saber que papel resta ao mundo externo sendo dada a certeza da actividade livre. Esta certeza está firmada na intuição intelectual. Mas a solução da questão está na estratificação dos pontos de vista. O que para

o realismo da intuição é ser dado em si, é para o idealismo da razão teórica produto da imaginação, para o idealismo da razão prática a delimitação criada por si mesma da actividade própria, e para o idealismo do Eu absoluto a simples condição da sua auto-realização.

5. A última forma da Doutrina da Ciência

A Doutrina da Ciência, tal como originalmente foi esboçada, forma um sistema cerrado, quase único na história. No entanto, o pensamento era maior do que o molde em que estava gravado, e Fichte tinha um sentimento muito vivo da impropriedade deste último. A consequência disto foi que até ao fim da sua vida procurou incansàvelmente dar um cunho novo aos pensamentos antigos e deste modo temos, correspondentes a diferentes épocas, tentativas duma nova exposição da Doutrina da Ciência que, a maior parte das vezes, só nos são conhecidas como obras póstumas e que, por esta razão, não puderam exercer influência nos desenvolvimentos filosóficos que procedem directamente de Fichte.

Fichte tinha a plena consciência de que, no fundo, subsistia sempre o mesmo sistema, do qual se aprofundavam contìnuamente as características e a terminologia. Mas nunca se apercebeu completamente de que, na realidade, se associavam novos agregados de problemas que transformavam também, de facto, a arquitectura do conjunto.

Um dos motivos internos desta real transformação moldou a sua relação com a Filosofia da Natureza, de Schelling, a qual se apresentava com a pretensão de preencher as lacunas do sistema de Fichte. Na realidade, a Doutrina da Ciência, de 1794, não se preocupara com a fundamentação do Ser Natural, e Schelling não errava quando censurava tal facto. Fichte, por seu lado, deu perfeita conta da omissão, mas, ao mesmo tempo, tinha a consciência de ter previsto na Doutrina da Ciência lugar para o problema da natureza — a saber: na doutrina da realidade do não-Eu —, assim como previu a possibilidade de efectuar esse projecto em qualquer altura. Sem dúvida, escapou a Fichte o facto de o conceito de Natureza dentro do quadro do idealismo ético nunca poder ter a autonomia que Schelling exigia para ele. As prelecções de 1801 contêm uma primeira intenção de prestar-lhe justiça. E os seus esforços posteriores, no tocante à relação entre o «reino da Natureza» e o «reino dos costumes», demonstram como Fichte tinha continuado a trabalhar firmemente neste problema. Os esboços posteriores, inclusive os puramente éticos, mostram uma luta permanente com este problema. Mas, neste ponto, nunca rompe a disposição original. Para ele, a natureza permanece até ao fim o produto dependente, condicionado, cuja realidade se esgota no seu sentido de servir de suposto à acção. O reino da liberdade tem a sua certeza em si mesmo, mas o reino da natureza só a tem de modo mediato como esfera de acção da liberdade. Desta atitude de defesa tenaz do pensamento original explica-se também a incurabilidade do conflito entre Fichte e Schelling, no qual ambas as partes, com razão, se sentiam mal compreendidas.

Outro motivo de transformação, ainda mais essencial, residia, para Fichte, na maturidade e na formação mais completa das suas ideias éticas. O conceito de liberdade, que em 1794 estava já no segundo plano de todo o sistema, avança cada vez mais para o primeiro plano. A Doutrina da Ciência reveste, pouco a pouco, o carácter duma manifesta filosofia da liberdade. E desta maneira impõe-se, à parte teórica, a tarefa de entender, a partir do princípio da liberdade, a essência do objecto do conhecimento, bem como do seu equivalente, o conhecimento do objecto. Esta tarefa conduz à teoria do ser dos escritos posteriores, a qual coloca no centro o pensamento da identidade (sujeito, objecto, ser e saber), que soava muito brandamente nos escritos anteriores e que dá um rumo fundamentalmente novo ao ponto de partida da Doutrina da Ciência. O Eu, como objecto da intuição intelectual, já não é suficiente. Desprende-se do Eu Absoluto a roupagem subjectiva como acessório supérfluo, e o que resta é apenas o Absoluto como tal. Juntamente com os motivos interiores do desenvolvimento filosófico de Fichte vem agora a influência dos românticos, os escritos intermédios de Schelling e a *Primeira Lógica*, de Bardili. Da última fez uma crítica desfavorável; rejeita absolutamente a sua metafísica realista da natureza, mas introduz totalmente na Doutrina da Ciência bastantes pensamentos metafísicos da identidade. Fichte parece não ter visto em todo o seu alcance até que ponto se afasta assim dos pontos essenciais originalmente kantianos; o idealismo crítico, transcendental, torna-se idealismo absolutamente metafísico e transcendente.

Com tudo isto vincula-se, de modo mais estreito, o terceiro e mais importante dos motivos, da transformação: o elemento religioso, que surge cada vez mais intensamente no pensamento de Fichte. A primeira realização do sistema tinha sido interrompida pelo conflito relativo ao ateísmo precisamente no ponto onde Fichte se queria dedicar à filosofia da religião. Os seus escritos apologéticos só exprimem imperfeitamente os pensamentos en-

tratecidos com rigor sistemático. *O Destino do Homem* (1800) mostra as linhas fundamentais da transformação, e nas *Exortações à vida bem-aventurada* (1806) é levada a cabo a transformação no essencial. Assim, não é só o destino exterior de Fichte o que contribuiu para que a forma posterior da Doutrina da Ciência traga como base do seu sistema uma filosofia da religião. É precisamente a estrutura conceptual deste novo membro do sistema o que o transforma. O pensamento religioso não pode procurar Deus de outro modo senão sob a forma do Absoluto. Mas a Doutrina da Ciência, de 1794, só conhece o Eu absoluto. Aqui reside a última fonte do erro manifesto — de que Fichte não estava de todo isento de culpa — que suscitou a acusação de ateísmo. Naturalmente, Fichte não aludia ao Eu empírico, mas a um «sujeito em geral» kantiano. Tão-pouco este podia bastar à ideia de Deus porque, partindo dos problemas que o fizeram nascer, surgiu só como «o geral» do sujeito humano. Mas é uma coisa completamente diferente quando desaparece a terminologia de todos os modos subjectivos do «Eu» e o Absoluto se apresenta como tal na sua pureza, tanto supersubjectiva como superobjectiva. Então, de repente, se dá o lugar natural para a ideia de Deus e, na verdade, no primeiro ponto de partida do sistema. Isto produz-se simultâneamente com a mudança de rumo para o metafísico, que vai dum idealismo ético para um idealismo religioso, ou, o que significa o mesmo, para um panteísmo ético.

O sucinto *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência*, de 1797, mostra já então os primeiros sintomas da transformação. O conceito do Eu contém em si uma aporia. Como pode a inteligência intuir-se a si mesma sem cindir-se? Teria de ser ao mesmo tempo sujeito e objecto da intuição, decompor-se, portanto, nesta dualidade. Então, a autoconsciência, entendida como unidade original, anular-se-ia e, juntamente com ela, toda a consciência, pois a consciência do objecto só é possível em relação a uma consciência do Eu. Portanto, deve haver um erro no ponto de partida, pois a consciência *é* e com ela têm de existir as suas condições. O erro só pode consistir na dualidade de sujeito e objecto que tinha sido posta. Evidentemente, esta dualidade não diz respeito ao Eu, o qual não é possível nem como sujeito, nem como objecto, enquanto ambos existirem separados; mas tem a mesma possibilidade de ambos se eles próprios originàriamente forem nele uma mesma coisa e a sua decomposição na dualidade for secundária, quer dizer, se pertencer a um grau inferior. O Eu tem de ser «sujeito-objecto». A intuição intelectual apreende nele o que não é acessível a nenhum outro conhecimento: a identidade do sujeito e do objecto. Eis aqui as raízes do pensamento fundamental da filosofia da identidade, revestidas ainda das formas do velho subjectivismo.

No *Relato claro como o Sol* surge, junto com o conceito de saber, o conceito de vida. Todo o brotar da consciência no seu objecto é vida. A esta pertence a falta de reflexão na actividade própria. Daqui que a realidade das coisas não está ligada à reflexão, mas à vida do Eu. Naquela se separam vida e reflexão. O estado irreflexivo que desempenhou um papel central na primeira Doutrina da Ciência, mas que não encontrou nenhum termo adequado e permaneceu conceptualmente oscilante, fica agora estabelecido de modo inequívoco. A série gradual dos fenómenos da consciência ou «potências», partindo da sensibilidade para a razão, forma uma série ascendente da reflexão e, ao mesmo tempo, uma série descendente da vida.

De um modo mais radical procede a Doutrina da Ciência de 1801. Nesta obra a consciência apresenta-se junta com o ser puro, não como produzido e como posto, como é o caso do não-Eu, mas como origem da consciência. O saber reflecte sobre si mesmo e por esse meio penetra no seu próprio e secreto fundamento. Mas o fundamento ou origem do saber não pode, por sua vez, ser o saber, mas qualquer coisa diferente dele, um não-saber, o limite do saber. O saber, segundo a sua essência, é reflexão e não origem. Um saber absoluto elimina-se a si mesmo. Não é saber de qualquer coisa, mas saber de nada, portanto, ignorar. Daqui que o saber não é o absoluto, mas que nasce dum absoluto, e este só pode significar para ele o equivalente sistemático — «o não ser do saber», isto é, o ser absoluto. Este conceito tem de ser tomado com rigor. A origem do saber não é um saber sob a forma de objecto, pois semelhante ser é posto pelo saber. O ser absoluto é um ser independente do saber, um ser entendido como a consequência do que o saber pode conceber na sua reflexão sobre si mesmo. Comporta-se em relação ao saber como a substância em relação ao acidente. Pelo contrário, um simples ser objectivo comportar-se-ia em relação a ele como o acidente em relação à substância.

Sob a forma do seu próprio não-ser — dum não-ser que é — o saber perscruta a sua própria origem, constitui, ao mesmo tempo, o seu limite. Com este limite coincidem ser e saber. De outro modo, em todo o saber o sujeito e o objecto estão separados. Aqui são uma e a mesma coisa. A origem está para além do sujeito e objecto. O Eu não coincide com ele, é, pelo contrário, apenas, o olho do saber absoluto que se penetra a si mesmo. A Doutrina da Ciência é saber do saber, executa esta penetração

de si mesmo. Nela, o saber vê-se através de si mesmo como fundamento gnoseológico do ser, e a este como fundamento ontológico do ser.

Em lugar do velho conceito de actividade apresenta-se, na sua plenitude, o conceito da liberdade. Ao ser absoluto corresponde liberdade absoluta. O saber é puro brotar e, no fundo, portanto, liberdade. Mas não é liberdade absoluta, é «sempre liberdade sujeita de determinado modo». Pois o saber é reflexão e reflexão é sujeição; mas, ao mesmo tempo, a reflexão corresponde também a um acto de liberdade. Por conseguinte, as sujeições que o saber teórico impõe a si mesmo nos seus objectos e nas leis destes são apenas limitações que a liberdade faz a si mesma, as quais ela, quando age pràticamente, pode anular novamente. Eis aqui agora o lugar lógico para o reino natural. A liberdade cria este reino, entendido como um domínio de objectos para o sujeito, ao limitar-se por leis que ela a si mesma impõe. O que está sob estas leis está submetido por elas, é necessário, carece de liberdade, é o ser objectivo ou Natureza. Por meio deste ser a própria liberdade está sujeita ao saber. Mais ainda: como saber está instruída para copiar na representação precisamente aqueles vínculos (da legalidade natural). Só através da autognoseologia acerca do carácter prático fundamental da liberdade se desatam os vínculos, mas em parte, apenas, pois não é possível liberdade alguma sem o ser sobre o qual eles podem agir. Os graus da liberdade correspondem a todos os graus do ser objectivo; ambas as séries graduais conservam a mesma relação que têm os pratos da balança. Só coincidem no ponto de origem. Não constitui o ser absoluto limite e apoio da liberdade absoluta, mas sim, precisamente, o ser desta.

A Doutrina da Ciência, de 1804, enraíza-se firmemente no pensamento do absoluto. Para ela a filosofia é exposição do absoluto, bem como todo o saber, toda a realidade, e toda a liberdade é desdobramento do absoluto. Todas as coisas e todo o saber que lhes respeita devem entender-se a partir de princípios e todo o múltiplo como o «principiado» da unidade. Com este fim, Kant procurava princípios de antítese; mas esta só devia realizar-se na consciência; fora dela não seria nada. Daqui ser apenas uma síntese *post factum* aquela a que falta o princípio produtor de unidade. Só na reflexão sobre a unidade do princípio a filosofia se eleva à verdadeira «síntese *a priori*, que é, ao mesmo tempo, análise, ao elaborar simultâneamente o fundamento da unidade e da dualidade». A dualidade de que se trata aqui é a do «ser e do pensar», isto é, do objecto e do sujeito. O absoluto, como princípio da unidade sintética, é, ao mesmo tempo, pensar

e ser, como também é, ao mesmo tempo, liberdade e necessidade. Ambas as disjunções (a teórica e a prática) não se anulam nele, ao contrário, conservam-se abraçadas na síntese originária. O absoluto é a sua identidade, mas a identidade é impossível se os membros em oposição identificados se aniquilam. Eis aqui o ponto limite para além do qual o saber não pode continuar a perseguir mais o seu próprio problema. Abre-se, neste ponto, o *hiatus irrationalis* por sobre o qual a dialéctica só consegue, por assim dizer, saltar. A reflexão pode ùnicamente determinar o absoluto por meio de negações do relativo. Mas o hiato do negado está entendido como ponto positivo da unidade sintética. Todo o compreender (conceptual) é um reconstruir da «autoconstrução» originária. Daí que no ponto de origem da última o compreender tem de se anular a si mesmo. O conceito falha na compreensão do incompreensível.

A consciência é saber secundário, síntese *post factum*. O saber absoluto é liberdade, mas não consciência. A Doutrina da Ciência, uma vez que deve ser, simultâneamente, uma teoria da consciência e, no seu fundo, irracional, necessita de escolher a sua posição entre as duas, entre a multiplicidade e a unidade absoluta, portanto. Tem de apreender a unidade da multiplicidade e tem de entender o múltiplo a partir da unidade. Os princípios que a perscrutam têm de ser, ao mesmo tempo, princípios da unidade e da multiplicidade, assim como para ela o ser e o pensar se têm de reunir como disjunção no próprio absoluto. O absoluto não é unidade completa, pois de semelhante unidade nada poderia surgir; é unidade sintética, múltipla em si, em que os elementos não são autónomos penetrando-se ao mesmo tempo entre si. Só dessa maneira, a partir dela, pode nascer, como dum princípio, puros e sem condições que lhe venham do exterior, a dualidade e a multiplicidade entendidas como sendo derivadas dum princípio. Este é o sentido da «unidade da interpenetração» postulada por Fichte como a verdadeira síntese *a priori* cujo puro e íntimo autodesdobramento permite que surja todo o mundo do ser, do sujeito e da moral, isto é, do reino da natureza, do saber e da liberdade.

Neste novo arranjo da Doutrina da Ciência poderia parecer que se elimina o idealismo. A consciência é secundária, o absoluto precede-a, o ser é o companheiro autónomo do pensar, não nasce dele mas, antes, junto com ele, brota do absoluto. O ponto de vista natural da consciência não pode ser aqui outro senão o realismo dos objectos. O filósofo não pode apreender o absoluto no pensar, mas antes, precisamente, na eliminação do pensar, no «aniquilamento do conceito». Mas este realismo e este aniqui-

lmente não têm a última palavra. Exprimem apenas a irracionalidade do ponto de unidade. Este é o princípio do real. Mas dele jamais poderia surgir a luz da consciência, se esta luz não contivesse já a própria essência desse princípio, quer dizer, se não fosse, ao mesmo tempo, um princípio ideal. Daqui ter o absoluto de ser razão, ainda que não saber e consciência. O seu ser interior tem de ser «vida e luz», se bem que o Eu, que conhecemos como único sustentáculo da vida e da luz, esteja nele eliminado. A «vida interna da luz é inteiramente incompreensível»; mas o compreender, e com ele todos os graus da consciência, não significa mais do que a iluminação de si mesma que a luz opera, a qual progride gradualmente mas jamais se completa — uma série dialéctica em que, por si, se reconhece a série gradual da reflexão da primeira Doutrina da Ciência. Por meio dela Fichte subordina o realismo de «ser objecto» a um idealismo da razão absoluta, que, por certo, não é mais o dum «sujeito em geral», a um idealismo, portanto, do todo a-subjectivo absoluto. A origem incompreensível, que já não pode agora chamar-se Eu, é, a muito melhor título, Deus. O idealismo dilata-se em panteísmo. Neste ponto, Fichte torna-se consciente de quanto se apoia em Spinoza, mas também do que se opõe a ele. A substância de Spinoza é o ser sem vida, nem luz. Quem procure a unidade total no simples ser, não pode entender a consciência como um acidente que se derive dessa unidade. Assim, ele achou-se perante a alternativa «ou temos de perecer nós ou tem Deus»; ora, nós não queríamos e Deus não devia. O seu sistema é consequente: todo o ser particular sucumbe como existente para-si. E assim «ele ou matava este seu absoluto ou o seu Deus». Em Fichte ocorre o contrário: Deus não pode pensar, porque é identidade de ser e pensar. Mas tem de ser vida e luz e, assim, na penetração viva que a luz faz de si mesma pode surgir a consciência ao mesmo tempo que o seu objecto, o «ser objectivo». Só a partir dum vivo manancial originário pode surgir a dualidade dos atributos como correlação viva de *cogitatio* e *extensio*. Mas uma vez que o próprio princípio original é vida e razão, o ponto de vista assumido torna-se panteísmo idealista.

Na elaboração do seu sistema, Fichte segue, no essencial, a concatenação de ideias da primeira Doutrina da Ciência, ainda que esta concatenação nem sempre seja fácil de reconhecer à primeira vista, envolvida, como está, na roupagem duma nova terminologia que frequentes vezes consegue Plotino. Mas, para isso, esta nova forma traz à consciência qualquer coisa que falta nas primeiras exposições: a intuição de que, em geral, a Doutrina da Ciência impõe ao pensar especulativo uma exigência que, a dizer a verdade, se estende até aos limites do acessível à consciência. Esta exigência não pode ser formulada do ponto de vista da consciência, mas tão-sòmente a partir da «razão pura em si». Toda a consciência é um construir posterior, mas a Doutrina da Ciência quer apresentar a construção original, que — incluída a origem — é «a verdadeira criação a partir do nada». Nós, que só podemos construir posteriormente, não podemos filosofar; não há, tão-pouco, um filosofar particular e pessoal, mas a filosofia, essa, sim, tem de existir. Isto só é possível na medida em que o *nós* pereça juntamente com toda a sua construção posterior e a razão pura, pura e sòzinha, surja, já que ela, na sua pureza, é a filosofia mesma. A partir de nós ou do Eu não existe filosofia alguma; só pode haver uma para além do Eu. A questão da possibilidade da Doutrina da Ciência depende, portanto, da questão de saber «se o Eu pode perecer e a razão pura pode vir à luz». Fichte não encontra em parte alguma uma base própria para esta possibilidade, mas pode-se muito bem provar isto pelo facto de a filosofia, que não obstante os limites da consciência do Eu é aqui bem sucedida, conseguir elevar-se ao plano da razão absoluta. Assim, como mais tarde Hegel, Fichte, que parte do mesmo quesito, não se deu conta de que, aqui, no ponto culminante da especulação idealista, fica existindo uma lacuna que, ao mesmo tempo, corresponde a um membro que falta nessa especulação, lacuna contra cujo preenchimento arbitrário se dirigiam precisamente as previdentes fixações de limites da *Crítica da Razão Pura*.

As exposições posteriores da Doutrina da Ciência atêm-se, em geral, ao pensamento fundamental de 1804, ainda que as formulações e a terminologia sofram muitas transformações. A par do pequeno *Compêndio* programático de 1810, que contém sucintamente tudo quanto é característico e, por isso, serve de base ao que se lhe segue, e igualmente das prelecções de 1812 e 1813, extensamente desenvolvidas sobre a Doutrina da Ciência, merecem também ser tomados em consideração os dois ciclos de prelecções sobre os *Factos da Consciência*, de 1810/11 e de 1813 estruturados de modo completamente diferente. Durante este tempo o elemento filosófico-religioso desloca-se cada vez mais para o centro do seu interesse. Enquanto Fichte, nos *Factos da Consciência*, se esforça por consolidar os pontos de partida e os fundamentos do sistema, nas exposições sistemáticas mostra a tendência inversa para proceder puramente de modo sintético e construtivo e, dando por suposto o ponto de vista da «razão pura», tende a deixar surgir esta, a partir de si mesma, como uma estrutura fechada. «A Doutrina da Ciência

prescinde de todo o saber particular e determinado, parte simplesmente do saber na sua unidade que lhe aparece a ela como existente e entrega-se, antes de mais, à questão de como pode existir este saber e, portanto, de que coisas vem o ser, na sua essência íntima e simples.»

Por meio deste processo chega aos seguintes resultados: Deus é o ente único absoluto, não como conceito morto, mas como «pura vida em si mesma». Todo o ser real e possível é dado por ele. «Ora, se contudo deve existir o saber, e este não pode ser o Deus mesmo, então, visto que nada mais há do que Deus, só pode ser o próprio Deus; mas exterior a si mesmo... a sua manifestação, na qual Deus é totalmente como é. Mas semelhante manifestação é uma imagem ou esquema.» O saber é auto-existente, semelhante a ele, não como seu efeito mas como consequência imediata do seu ser, portanto, um ser que carece de autonomia. Porém, o esquema apresenta multiplicidade. Onde encontra esta o seu fundamento? Também em Deus. Fora dele não há fundamentos. Deus não é um ser morto, mas sim vida; nele tem de residir o fundamento da multiplicidade. O esquema da vida é uma «pura faculdade nua». O saber, como esquema de Deus, contém, portanto, a faculdade como esquema da vida. E esta surge para que se realize o que nela se encontra. Nisso consiste a sua liberdade. Mas visto que existe um esquema de uma vida determinada (da divina), tem de haver, ao mesmo tempo, determinação. E esta só pode residir em leis.

Ora bem, se o saber pudesse perscrutar-se imediatamente a si mesmo, teria de se conhecer numa única intuição como imagem de Deus. Nesse caso já não poderia haver nele uma consciência dos objectos «externos» considerados reais. E se estes não existissem, tão-pouco haveria vontade que, com liberdade, pudesse dirigir-se contra o real como a imagem imperfeita e vagamente falseada de Deus, para realizar nele e para além dele a imagem verdadeira e perfeita. Então, na faculdade pura que realiza a imagem nunca poderia ficar para trás um dever ser que tendesse para a imagem verdadeira. Parece que, onde nenhum dever ser estabelece uma exigência, não surge vontade alguma. Mas não é assim. «É muito o que permanece invisível num saber real, que é real como manifestação desta faculdade. Em primeiro lugar, a imagem não se perscruta, nada sabe da faculdade pura que alberga nela, nada sabe da actividade formadora das imagens. Assim, o conteúdo que o saber plasma tem de aparecer a este como realidade dada fora dele. «Por isso ele esquematiza-se como intuindo com um olhar uma infinidade (o espaço).» Ao intuir a sua faculdade infinita surge a dimensão da sua actividade, «a série infinita de membros que se sucedem uns aos outros: o tempo». Mas por meio desta dupla intuição inclui-se a si mesmo no intuído, vê-se a si mesmo como Eu individual, ligado a um corpo tempo-espacial relacionado com o mundo material dos corpos, deslocado no meio deles. O carácter concreto desta relação dota-o com os sentidos e os respectivos órgãos corporais. Assim, a intuição mostra-lhe a sua própria natureza cindida na pluralidade dos sujeitos, tendo cada um destes a sua própria intuição e constituindo um mundo isolado de consciências que jamais se transcende a si mesmo. Nesta dedução do indivíduo, a antiga doutrina do Eu é, fundamentalmente, rectificada e é aberta aquela passagem para a colectividade moral e legal de que tinham carecido as primeiras exposições.

Ora bem, a velha série gradual da Doutrina da Ciência assume aqui uma nova expressão (como é dada pelos «*factos da consciência*»). O saber, como imagem, é o fenómeno de Deus. A sua forma de ser é o «ser para-si ou o entender-se». Mas para que se verifique este entender-se, o saber decompõe-se em vários actos intelectuais separados entre si. Porque o fenómeno é «imagem, compreende-se a si mesmo», mas não compreende o «compreender de si mesmo». Para isso requer-se um novo acto do compreender, o qual, por seu lado, permanece novamente incompreendido. Enquanto prossegue a série destes actos, permanecem, não obstante, sempre perante si «dois factores opostos do compreender-se», um compreender do ser e um compreender do compreender do ser. Neste progredir e elevar-se para além de si mesmo consiste a «vida e a autocinética da compreensão». Como imagem do em-si (de Deus), o próprio compreender é essencialmente vida. Mas neste processo, por mais alto que possa erguer-se, permanece um resto que não é compreendido, um «incompreensível». A Doutrina da Ciência tem de ocupar-se precisamente com este incompreensível, como constituindo o próprio núcleo essencial de todo o saber e compreender. Ela apodera-se de si mesma ao reflectir, para além de todo o domínio do saber, sobre o fundamento incompreensível desse saber, isto é, sobre a vida dele; e, para além desta, no Absoluto, em Deus.

Aqui não só se supera a eterna dialéctica do compreender, mas também, inclusive, o reino dos objectos intuídos que ela empreende pelo grau mais baixo. Este reino é também o dos sujeitos na sua pluralidade e individuação. Nele a própria consciência está cindida. Mas no pensar eleva-se de novo acima da pluralidade e contrai-se na sua unidade original, pois o pensar é harmonia que se propaga. Só a intuição é diversidade; o inte-

6. A Doutrina Moral

É na ética que se encontra o centro de gravidade da Doutrina da Ciência, e entre todas as questões da ética o problema moral é para Fichte o problema da liberdade. Isto parece surpreendente, depois de a Doutrina da Ciência prática ter, por assim dizer, afluído sem esforço no conceito procurado de liberdade. Mas aquele conceito mostra apenas o esquema universal, apenas aquele ponto do sistema a que pertence a liberdade. Agora, trata-se de lhe dar corpo e vida, de o levar a cabo a partir da profundidade substancial dos problemas morais. E esta tarefa, por sua vez, desenrola até à extremidade o problema nuclear do próprio sistema. Até ao fim, Fichte trabalhou incessantemente na solução deste problema, e o modo diferente em que foi vazado nas diferentes datas não é inferior àquele do começo. É bem certo, ambas as questões se desenvolvem paralelamente no pensamento de Fichte e, na verdade, de tal modo que é precisamente o problema da liberdade no seu desenvolvimento posterior que também determina, muito essencialmente, as concepções do Princípio.

Fichte jamais perde de vista o ponto de partida kantiano. A antinomia causal resolvia-se para Kant na distinção entre fenómeno e númeno. A liberdade nem é algo de negativo, nem ausência de legalidade — isto seria impossível num universo determinado causalmente —, mas sim uma legalidade *sui generis* que excede a legalidade natural e intervém de modo autónomo nela porque assenta numa base mais profunda. Da maneira como aparece, é a lei moral. A primeira Doutrina da Ciência adopta totalmente esta disposição. O Eu prático é superior ao teórico porque se enraíza mais profundamente no Eu absoluto. O mundo das conexões causais é a posição do não-Eu pelo do Eu, o mundo da liberdade aparece ao ser mais profundo do Eu no seu carácter fundamental dinâmico. O Eu pode eliminar novamente as suas próprias posições, os objectos reais, pois ele pô-las apenas como condições negativas prévias da sua actuação livre.

Mas a lei moral em Fichte liga-se com a liberdade ainda mais estreitamente do que em Kant. A forma da lei não se deduz, para ele, ùnicamente como norma suprema duma conduta ética comum, mas resulta, sim, imediatamente, da essência da liberdade: é a sua própria exigência mais íntima e não expressa mais nada senão o postulado da actividade livre como tal. Assim, a «Doutrina Moral», de 1798, formula a lei em termos daquele «impulso pelo impulso», cujo conceito elaborou a Doutrina da Ciência. A liberdade não é um estado dado, mas sim uma tarefa.

Ser livre é o destino mais íntimo do homem. O conteúdo da lei moral só pode consistir em cumprir este destino: chegar a ser verdadeiramente livre. Isto, por sua vez, só é possível se a acção se realiza renunciando a todos os fins exteriores em favor do próprio fim do Eu. O mal radical é a omissão da actividade, a inércia. O impulso moral caracteriza-se aqui como «impulso para o Eu integral» ou como «impulso da liberdade pela liberdade». O impulso puro opõe-se ao natural; a sua expressão é imperativa; a deste, pelo contrário, corresponde a uma aspiração. Se o último se encaminha para o prazer, o primeiro dirige-se para a acção como tal. Os critérios do prazer são desejo e repugnância, os da acção equidade e iniquidade. Ora bem, em cada homem há um tribunal infalível da justiça e da injustiça, o qual atesta que, de facto, aquele tem em si a lei da liberdade que-deve-ser: a consciência moral. Esta exprime, como sentimento moral imediato, a consciência da harmonia ou desarmonia entre o impulso puro e o real, entre a exigência absoluta da liberdade e o seu real exercício. A consciência moral é a consciência da liberdade, a consciência do nosso destino mais elevado. Assim se deve entender, quando Fichte exprime o imperativo categórico de Kant na fórmula breve: «age de acordo com a tua consciência moral». Com esta fórmula satisfaz-se a exigência de Kant de que o axioma da acção devia ser constituído de tal modo que pudesse ser ao mesmo tempo princípio de uma legislação universal, pois a consciência moral, como expressão do destino mais íntimo do homem para a liberdade, é superindividual, para ela a livre aspiração da pessoa alheia é lei na mesma medida como a da própria pessoa, pois que, como «impulso puro», ela é o mesmo em ambas. A humanidade, em cada indivíduo, é em si mesma um fim, porque, no fundo, ela é só uma: a do indivíduo prático em geral.

Ora bem, ainda que a lei moral de Fichte nas suas consequências tome o mesmo rumo que Kant queria tomar com a sua, a diferença de formulação está muito longe de ser meramente exterior. O conteúdo é diferente; o valor específico que a lei exprime é outro. Em Kant trata-se duma qualidade da acção de que depende ser esta boa ou má; e embora a qualidade não seja determinada, nem enunciável quanto ao conteúdo, mas consista apenas na «forma» universal, em acordo ideal com o modo como todos deveriam agir, não obstante também esta forma constitui uma determinação de conteúdo, o «tipo» mais universal duma qualidade. Nem toda a acção é boa, mas sòmente aquela que corresponde a esta forma universal. Em Fichte, pelo contrário, o agir como tal é bom, quer dizer, é bom não porque seja duma espécie determinada, mas porque é agir, em geral.

Pois agir, em geral, é a actividade da liberdade e esta actividade é precisamente a realização da liberdade na qual consiste o destino moral do homem. Da mesma forma, uma acção má não é aquela qualificada de uma certa maneira; é má a incapacidade de acção como tal, a falta de actividade, a renúncia à liberdade — a inércia. Sem dúvida, o sentido desta valorização só alcança o seu direito se se tomar a «acção» no sentido restrito, tal como Fichte a concebe, como expressão real da liberdade. Nem toda a acção empírica é acção no sentido de Fichte. Fica excluída aqui qualquer determinação proveniente de fora provocada por objectos apetecidos, qualquer motivação por necessidade ou impulso natural, numa palavra, tudo o que Kant considerava como «matéria da vontade». Tudo isto considera Fichte como estado de se ser impelido, a escravidão, a passividade. É precisamente ao submeter-se a estes móbeis que o Eu está «inerte». O Eu torna-se livre ùnicamente pela consciência de que está internamente determinado a ser puramente activo a partir de si mesmo. E é só ao seguir esta determinação interna que «age» verdadeiramente. Neste sentido o próprio agir, como auto-actividade moral, é o valor supremo. Esta concepção está na mais estreita relação com a teoria do «objecto infinito» da aspiração. Se o objecto da aspiração fosse finito e acessível, a aspiração teria de eliminar-se nele e, portanto, ter-se-ia alcançado o estado de inércia. O homem moral não age, em regra, para alcançar qualquer coisa e desfrutar o alcançado, mas ùnicamente em virtude do próprio agir e criar para encontrar por detrás daquele objectivo alcançado novos objectivos ainda não alcançados. O seu labor existe pelo próprio labor, o seu fim último é o eternamente inacessível — a Ideia. Só o que se dirige para a Ideia pode chamar-se aspiração e acção; qualquer outro agir é, na verdade, deixar-se arrastar preguiçosamente na corrente do acontecer natural.

Desta maneira, Fichte disse uma palavra nova na história da ética. É o descobridor do valor próprio da acção produtora como tal, da actividade; e, ao mesmo tempo, do valor próprio da liberdade. Velho e debatido como é o problema da liberdade, ninguém o tinha visto, todavia, por este lado. Sempre se tinha considerado a liberdade pela perspectiva da questão de saber-se se ela é ou não é possível. Passara completamente despercebido que a sua irrealidade não constituía, de modo algum, um argumento contra ela. Para Fichte, na verdade, não é inteiramente sem dificuldade que a liberdade é real, mas, não obstante, é uma tarefa e um valor que devem ser, certamente, a tarefa suprema cuja realização é o único sentido e fim da vida humana. Não constitui apenas, como em Kant, a causa inteligível da lei moral, mas é também o conteúdo e a forma da lei moral. Fichte fez derivar a lei moral e a liberdade da vontade duma única raiz comum, quer dizer, do carácter originalmente activo do Eu: a vontade é moralmente boa enquanto é livre e só pode chamar-se livre enquanto é moralmente boa.

Contudo, a antinomia kantiana da liberdade ainda fica de pé em toda a sua força. No meio dum mundo inteiramente ordenado de modo causal tem de demonstrar-se a possibilidade de a liberdade ter ou não valor. E este é o ponto com respeito ao qual a Doutrina da Ciência preparou premeditadamente o caminho. O mundo causal dos objectos assenta numa actividade do Eu, mas a acção — de cuja liberdade de movimento neste mundo se trata aqui — é também actividade do Eu. Portanto, a antinomia da causalidade e liberdade aparece aqui como o problema da coexistência de duas actividades de origem idêntica, se bem que com leis diferentes. A determinação do sujeito pelo objecto, em que consiste o conhecimento, também é, em última instância, uma determinação do objecto pelo sujeito, como o é a acção. Portanto, na conduta teórica e prática enfrentam-se duas modalidades da determinação do objecto pelo sujeito, das quais uma procede cegamente de acordo com as leis dadas, a outra se dá a si mesma à lei agindo lùcidamente e conformemente a um fim. À acção sujeita à representação opõe-se a acção livre que excede esta. À primeira corresponde o reino da natureza, à restante o reino da liberdade. Naquela domina a causalidade do objecto, nesta a causalidade do conceito.

Mas suprimiu-se com isto a antinomia? Demonstrou-se a coexistência num mesmo mundo do sistema da natureza com o sistema da liberdade? Relegar o problema para a dualidade das actividades só desloca a questão sem em rigor lhe responder. Duas actividades com carácter legal diferente não precisam, de modo algum, de conciliar-se ainda quando emanem dum fundamento único. Também podem obstruir-se e anular-se entre si. E não será precisamente esta obstrução o essencial no problema da acção moral? A primeira Doutrina da Ciência mostra justamente como a tendência apenas é possível por meio duma contratendência, como a realização da liberdade tem como pressuposto a resistência do objecto. Mas deste modo só se prova que a tendência é impossível sem a resistência de um mundo de objectos vinculados causalmente. De modo algum, porém, se provou como ela é possível com ele e nele, como vence a resistência e como, de facto, o reino da liberdade se interpola no reino do acontecer natural, de maneira a poder realizar-se nele. Esta é a razão por

que Fichte renuncia no seu sistema posterior aos conceitos de liberdade e actividade, substituindo-se por outra terminologia.

Mas a esta dificuldade se vincula uma segunda. A actividade do Eu produtor dos objectos não é a do Eu individual activo, cuja liberdade está em questão, como a actividade deste não é, tão-pouco, a do Eu absoluto. Mas, em sentido rigoroso, só esta última é livre. A vontade livre não é indeterminada e sem lei, mas precisamente uma vontade altamente determinada que está sob a sua própria lei. Donde provém esta determinação? É, na realidade, a vontade consciente do indivíduo que produz a lei? Evidentemente que não; de acordo com os pressupostos da Doutrina da Ciência, isso é totalmente impossível. Realmente livre só é a actividade do Eu prático, mas esta não é a da pessoa moral. Ela precede a consciência e traz já consigo a sua determinação quando, como vontade, se torna consciente à pessoa. Portanto, a vontade consciente não é a vontade livre e, por conseguinte, tão-pouco pode ser responsável da sua acção. Mas também se se pretende designar como querer a actividade livre anterior ao querer consciente obtém-se uma vontade livre aquém da consciência. Todavia, esta não é a vontade consciente, logo, tão-pouco é a vontade que elege conscientemente. É um querer anterior ao querer pròpriamente dito, e a sua liberdade não é liberdade da vontade, mas liberdade anterior à vontade. Acentua-se aqui a tendência característica da Doutrina da Ciência em deslocar o princípio o mais profundamente possível para o interior do Eu, transbordando do consciente para o inconsciente. E assim como por este meio se elimina o idealismo e a perspectiva teórica (cf. p. 95), assim se elimina também da perspectiva prática a liberdade da vontade. O plano da vontade consciente do Eu não é o da liberdade. Aquele é, em relação a este, um plano superficial do Eu, a liberdade reside muito mais fundo no obscuro segundo plano que constitui a actividade primordial. Reside, portanto, no superpessoal, e a pessoa, como ser consciente, recebe dele passivamente a determinação da vontade. A pessoa pode, enquanto não perscruta este segundo plano da sua essência, considerar a determinação da sua vontade como engendrada por ela própria e, neste sentido, ter consciência da liberdade; e, de facto, reconhecemos esta consciência da liberdade em toda a pessoa moral, nela se enraizando o fenómeno da responsabilidade e da obrigação. Mas a consciência da liberdade pode ser engano. E se é legítima a teoria fichtiana da actividade pura, aquela tem, incontestàvelmente, de ser considerada como engano. Pois não é daí que resulta a liberdade do querer que conscientemente se decide, mas, pelo contrário,

apenas a da actividade absoluta do Eu anterior a toda a vontade consciente. Esta última, sem conhecer a sua origem, recebe daquela actividade a determinação que lhe é própria e, por conseguinte, apesar da consciência da liberdade que a acompanha, em relação a esta actividade é uma vontade escrava. Se Kant tinha já falhado no problema particular da liberdade, não demonstrando a autonomia da pessoa moral, mas apenas a da razão prática em geral, Fichte errou completamente deslocando o princípio para a profundidade do Eu, fazendo directamente escrava a vontade consciente da pessoa em favor da actividade do Eu absoluto.

Mas não se pode afirmar que Fichte se tenha tornado plenamente consciente desta nova e mais funda aporia da liberdade. Todavia, aproxima-se muito dela na Doutrina Moral, de 1798. «O fenómeno da liberdade é um facto imediato da consciência... Mas se se quisesse ir mais além na explicação deste fenómeno, ele transformar-se-ia dessa forma numa ilusão.» Perante tal curiosidade indiscreta do pensar, só existe um fundamento prático racional: a firme decisão de assegurar à razão prática o primado, manter a lei moral como o verdadeiro e último destino do ser humano, «e não transformá-la em ilusão por meio de sofismas, o que realmente é possível à imaginação livre. Mas se não se for mais além, tão-pouco se ultrapassa o fenómeno da liberdade, e, portanto, o fenómeno torna-se-nos verdade». Como última instância para o ser da liberdade existiria, portanto, a fé em semelhante ser.

A Doutrina Moral de 1812, bem como os demais escritos do último período, mostram claramente como Fichte luta com estas aporias e as supera em muitos pontos. Neste sentido é decisiva a transformação da Doutrina da Ciência e o abandono dos vestígios de subjectivismo do idealismo. Afasta-se totalmente a concepção da antinomia da liberdade como uma relação entre duas actividades; em seu lugar põe-se a concepção objectiva da relação do reino da natureza com o reino da ética. Ambos são compreendidos agora como realidades. A natureza não é só ilusão, a moralidade não é só Ideia, mas ambas são reais. A realidade natural e a realidade sobrenatural formam entre si uma correlação indissolúvel. Uma nada é sem a outra, pois só ao elevarmo-nos acima da Natureza é que podemos compreender a Natureza; sem esta elevação ficamos afundados no natural. Não obstante, ambas as realidades são indiferentes uma em relação à outra, como o são nas coisas — a figura e a cor; de modo algum se podem, portanto, estorvar. Formam, porém, graus diferentes do fenómeno ou aparência dum único absoluto, corres-

[illegible] o grau mais elevado ao reino da moral. Mas um grau superior inclui em si o inferior, eleva-se acima dele, como a forma sobre a matéria indiferente. Assim a Natureza inteira constitui em face do dever-ser uma única matéria apenas; é para ele o plano de projecção de novas construções. Mas como ambas as esferas têm realidade, a projecção é ao mesmo tempo realização, determinação sucessiva e real do objecto dentro dum mundo sensível dado de antemão. Portanto, a liberdade não só não opera qualquer ruptura no mundo sensível, como também, pelo contrário, o amplia e o enriquece. O reino da Natureza não desempenha aqui, de modo algum, meramente o papel de resistência em face da tendência ou impulso que tem de vencer; converteu-se, partindo duma condição negativa, no ponto de partida positivo dessa tendência. A acção, como realização da tendência, é a continuação da criação efectuada no objecto natural. A liberdade é a determinação ulterior da ideia no reino da Natureza. E se se concebe este último como reino do fenómeno, «a liberdade é o único real que existe no fenómeno». Pois ela não só é o tipo superior da forma, mas, de facto, também representa, na Realidade, o verdadeiro Ser, «a luz viva» ou Deus, cuja imagem ela, e só ela, realiza. A vontade criadora é a imagem de Deus no mundo (cf. p. 94); a sua auto-realização é o seu objectivo final, a sua forma é a liberdade.

Fichte já não procura a essência da liberdade na autonomia do Princípio. Este tem, naturalmente, de existir e é o pressuposto da liberdade, mas não é a própria liberdade. Kant tinha falado, neste sentido, da «causalidade do conceito» na acção. A Doutrina Moral de 1812 continua a edificar sobre esta base. Na acção, a imagem do objecto precede o próprio objecto. A cópia, como ideia de fim, determina o modelo, a realidade. Fichte chama «vida do conceito» a este poder de determinar a realidade; é o pensamento autónomo da finalidade. Mas esta vida do conceito não é a vida do ser humano activo. Este é indivíduo, mas nos indivíduos o ser unitário está dividido, rasgado pela pluralidade dos sujeitos. O indivíduo está submetido, temporal e espacialmente, à sua corporalidade; e esta corporalidade é de índole natural, como ser exterior das coisas. Isto é essencial para o conceito de acção, pois a acção dirige-se sempre aos seres humanos e não às coisas mortas. O ser humano é, simultâneamente, sujeito e objecto da acção e, por isso, a pluralidade dos indivíduos é condição de todo o agir. Não há Eu sem Tu. Mas, precisamente por esta razão, o Eu não pode identificar-se com o novo conceito, com o princípio moral. É, ao mesmo tempo, corpo e alma, natureza e liberdade. Estas não são substâncias reunidas nele, como pensava Descartes, mas dois modos fenomenais da mesma essência. Resulta daqui que para Fichte o enigma da antiga metafísica não é onerado por um dualismo fundamental de corpo e alma, é absorvido pela questão da coexistência da Natureza e do Espírito. Mas esta última questão é tanto mais séria quanto a oposição do Eu ao princípio que ele deve seguir existe como facto da consciência. E neste ponto é de suma importância a forma como Fichte se opõe a Kant. A liberdade não é a causalidade do conceito, é apenas condicionada por ela. Liberdade é, pelo contrário, «a vida do Eu», quer dizer, do ser humano consciente; e este permanece indiferente perante «a vida do conceito». Ele pode muito bem incluí-la em si mesmo e convertê-la na sua própria vida; mas também pode rejeitá-la.

Neste último período, o problema da liberdade mergulha nas profundidades. Por detrás da antinomia da natureza e liberdade abre-se outra mais fundamental, a antinomia do dever ser e do querer. A vontade não se abandona incondicionalmente ao princípio. Se assim fosse, não seria livre. Ela não se estabelece por meio de uma actividade inconsciente anterior ao acto consciente do querer, actividade cuja certeza ela tivera por sua e que experimentasse como «ilusão de liberdade». Mas é a vontade que é a própria vida do Eu e este é indiferente em relação à vida do conceito. «O Eu, na realidade do fenómeno, tem uma vida própria que é capaz ou incapaz disto ou daquilo; é um querer perante um dever-ser. É uma vida que defronta a vida do conceito, que pela sua parte só implica uma forma ideal e cuja força vital não ultrapassa uma lei ou um dever ser.» Liberdade significa distância do querer em relação ao dever-ser; tem, inclusivamente, de significar uma espécie de superioridade da vontade sobre a lei. A vontade tem de ser mais do que o dever-ser puro, pois só dessa maneira pode decidir-se pelo pró e pelo contra do dever-ser. Na verdade, não basta atribuir à vontade a liberdade de decisão perante o curso exterior dos acontecimentos ou à motivação psicológica interior; com isso ainda não é livre, necessita também de possuir liberdade de decisão perante a própria lei moral. A antinomia não só se regista entre Natureza e moralidade no ser humano, mas também entre o princípio da moralidade e a sua realização por meio da vontade.

É um serviço duradoiro o prestado por Fichte quando desenvolve até ao fundo o problema da liberdade que ele, ao princípio, resolvia e expunha muito mais simplesmente; um serviço memorável que é tanto mais de apreciar quanto é certo que ele permanece imparcial perante as suas próprias intenções sistemáticas, não as havendo favorecido de qualquer modo. Que ele não saiba solu-

cionar o problema com a mesma profundidade, tal facto não menoscaba esse serviço já que o tratamento de tais problemas poderia oferecer uma tarefa inacabável ao entendimento finito. Múltiplas são as formulações da solução que congeminou; a sua justa avaliação crítica é um trabalho que não se efectuou até hoje, que apenas se começou. Aqui só se indicará uma dessas formulações por ser particularmente característica.

O Eu traz em si idealmente o conceito (a lei moral), o qual pertence ao ser do Eu. Mas para que seja fundamento real da sua acção, o Eu precisa ainda de um segundo factor, a saber, o da autodeterminação. Ora bem, a síntese duma autodeterminação absoluta com a posse ideal do conceito (da lei) é um querer. É isto um facto?, pergunta Fichte; e responde: «realmente assim aparece, e a essência da volição assenta na circunstância de ela se apresentar como um facto. Mas, no fundo, é a si mesma que se estabelece como facto mediante a consciência do conceito. Existe aqui uma correspondência entre o ideal e o real». Fichte descobre a solução no facto de o «conceito», isto é, a lei da finalidade universal, coincidir, no fundo, com a lei do Eu. Só é possível que o querer permaneça livre perante a lei do dever-ser porque o Eu admite esta lei na sua vontade. Todavia, não se pode negar que esta solução não corresponde precisamente à exigência imposta, como a análise do problema a apresentou. Nela aparece mais eliminada do que resolvida a antinomia do dever-ser e do querer. Fichte concebeu concretamente esta eliminação como a «elevação dum indivíduo à consciência real», ao «surgir como membro da comunidade, membro dum todo, como parte integrante deste». O Eu-natureza considera-se como o único existente, como a única alma dum sistema universal. Mas o Eu só é qualquer coisa em si como parte do todo e na ordem do todo; «pois apenas o todo é em si»; o Eu isolado, uma vez que se esgota nesta sua compreensão de si mesmo, é fenómeno ùnicamente. Mas toda a acção é auto-realização e só a vontade activa é livre. Portanto, o Eu só é livre na totalidade da ordem moral cósmica que ele realiza mediante a sua acção. A tarefa consiste em que todos os outros se igualem e se tornem semelhantes a eles.

As últimas formulações mostram distintamente a conexão existente entre o problema da liberdade e a relação do indivíduo com a comunidade. A lei moral é comum, a vontade responsável é individual. Portanto, a liberdade da vontade perante a lei só pode manifestar-se concretamente se existir liberdade de movimentos do Eu individual dentro da comunidade e da sua legalidade para todos igual. O homem moral tem de admitir em si

esta legalidade, mas a sua iniciativa não pode esgotar-se nela. A sua liberdade não consiste nela, mas sim na sua relação com ela. O objectivo moral que tende para a uniformidade de todos não tem a última palavra. O indivíduo, na sua própria legislação, tem de realizar bastante mais do que a simples admissão da lei universal na sua vontade; para além disso ele tem de levar a cabo uma lei própria, a lei do seu Eu, da sua «vida». Com isto não fica fora da comunidade, assim como tão-pouco transgride a lei desta comunidade. Simplesmente, ele realiza no interior da comunidade a sua própria missão que não coincide com a dos outros. Isto é o que exprime, afinal de contas, a relação da parte com o todo. O todo não é a simples cifra dos indivíduos, mas antes um sistema vivo e múltiplo em si mesmo no qual cada membro tem a sua peculiaridade e valor próprios, pois cada indivíduo simples é o portador da própria missão moral que só a ele compete. E, justamente, ao levá-la a cabo leva a cabo o todo na parte que lhe diz respeito. Nisto se enraíza a intervenção necessária do individualismo na ética para cuja justificação tanto o imperativo categórico de Kant como a primeira Doutrina Moral de Fichte não encontraram campo livre.

7. Filosofia do Direito e do Estado

Os trabalhos de filosofia do direito de Fichte recuam ao próprio início da sua actividade. Já em 1792 encontramos registado nele uma teoria que defende, sem reservas, os direitos absolutos do homem acima de toda a convenção. A *Zurückforderung der Denkfreiheit* [«A reivindicação da liberdade de pensar»], e a *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [«Contribuição para a rectificação dos juízos do público sobre a Revolução Francesa»] permitem já reconhecer, com clareza, o ponto de vista ideal do direito natural muito antes de a Doutrina da Ciência ter elaborado as bases do mesmo. A execução sistemática é trazida pela *Grundlage des Naturrechts* [«As Bases do Direito Natural»], obra principal, e, após alguns anos de maturação interior, mais uma vez e em nova concepção por *System der Rechtslehre* [«O Sistema da Doutrina Jurídica»] (obra póstuma de 1812), assim como pela chamada *Staatslehre* [«Teoria do Estado»]. O título da obra principal informa-nos já sobre a tendência fundamental: o direito não é convenção, e não se esgota no direito positivo; existe uma base da relação jurídica em geral, a qual é universalmente válida e vinculatória, e esta base reside na natureza das coisas,

quer dizer, na essência da comunidade de indivíduos racionais em geral. Fichte utiliza o antigo e equívoco conceito do direito natural para designar esta relação fundamental. O Eu, na sua posição contrária, em relação ao Eu estranho, recebe uma determinação de fora que se distingue fundamentalmente da do não-Eu. Essa relação não é necessidade, nem coacção, mas sim insinuação, exigência; qualquer coisa que reveste o carácter do dever-ser e que se dirige exclusivamente para a liberdade do ser racional. O «Eu fora de nós» é para nós um objecto que reclama a nossa autodeterminação, mas só pode fazê-lo uma vez que o próprio sujeito seja dotado com a mesma capacidade de autodeterminação. Daqui que a exigência seja, ao mesmo tempo, reconhecimento, e seja recíproca. O Eu não pode atribuir-se a si mesmo a actividade livre para com o exterior sem a atribuir também a outros sujeitos, isto é, sem pôr-lhes a mesma exigência que se formula a si mesmo, sem colocar-se com eles sobre uma base de igual exigência e de igual reivindicação. E esta é, precisamente, a base do direito.

Visto que a liberdade de acção de cada sujeito supõe actividade no sujeito alheio, a relação jurídica significa uma acção livre recíproca de sujeitos, assim como o reconhecimento a bem dizer recíproco da liberdade. Um ser livre só pode conhecer outro ser livre (distinto de objectos não-livres), porque se vê tratado por eles como ser livre. Disto resultam duas coisas: 1 — Posso esperar o reconhecimento da minha pessoa livre só daqueles a quem eu mesmo trato como pessoas livres; e 2 — uma vez que reconheço a liberdade daqueles, tenho de esperar também deles o tratamento da minha pessoa como ser livre.

Deste modo, a obrigação e a exigência de ambas as partes origina uma tessitura de relações jurídicas que precede todas as demais relações entre pessoas. Mas semelhante tessitura só é possível na base da concessão recíproca. Cada ser livre tem de reconhecer a sua própria liberdade como limitada pela liberdade possível de outrem e ter em conta este reconhecimento no próprio exercício dessa liberdade. Do que aqui se trata é da delimitação voluntária da própria esfera de liberdade da pessoa, uma vez que ao mesmo tempo significa precisamente uma garantia desta esfera. Tanto a garantia como a delimitação são ambas recíprocas; a sua correlação corresponde à das pessoas.

Fichte caracteriza expressamente esta dedução da relação jurídica como sendo independente da lei moral. A relação jurídica não é pertença da consciência moral, não se enraíza necessàriamente no sentimento moral, existe independentemente da moral. Está tanto em relação com uma ética do êxito ou dos fins exteriores como com a autonomia do querer e do sentimento moral. A esfera da validade das suas normas não é a da avaliação moral. O direito permite muitas coisas que a lei moral proíbe. O direito só diz respeito à acção, ao exercício efectivo, só pode exigir a legalidade desse exercício. Na ordem moral, pelo contrário, exige-se mais, a boa vontade como móbil determinante da acção.

A partir da relação básica fundamental depreende-se imediatamente a dedução de qualquer direito particular. As condições da comunidade jurídica em geral são os «direitos primordiais» — aqueles que de nenhum modo e em nenhuma circunstância podem ser violados. E se o forem, tem de existir, ao contrário, um direito de força e de coacção. Tal direito só pode enraizar-se na exigência jurídica de que todos se submetam à mesma lei. Submissão que só pode conceber-se como voluntária e de que não se pode vulnerar a liberdade jurídica (limitada) da pessoa, quer dizer, só é possível pela convicção de a esfera pessoal da liberdade estar garantida por ela.

Mas, por sua vez, tal garantia só é possível através da lei. A sentença que lança mão do direito de coacção não pode ser mais do que a aplicação da própria lei que exprime também a própria vontade jurídica da pessoa, por detrás da qual essa mesma pessoa age ao mesmo tempo como legislador. Só neste sentido se pode justificar o poder da autoridade suprema que executa a lei. O domínio da lei tem de ser condicionado de tal maneira que nunca possa operar contra as normas do direito. Este é o ponto em que a doutrina do direito faz a transição para a doutrina do Estado. Esta passagem é orgânica. Para Fichte todo o direito tem as suas raízes no direito do Estado. Todo o título jurídico e competência jurídica, inclusivamente a do direito penal, reduz-se ao «contrato jurídico civil».

A questão fundamental do direito do Estado — como tem de estar condicionada a vontade «de modo que seja absolutamente impossível que seja outra coisa senão a vontade comum», portanto, uma vontade na qual, de acordo com a lei, se cumpra a exigência do *contrat social* de Rousseau — constitui, ao mesmo tempo, a questão fundamental de toda a filosofia do direito. A base da legislação jurídico-estatal é, simultâneamente, a da legislação civil e penal. Poder e legislação têm de ser «perfeitamente o mesmo»; o poder estatal só deve poder agir legalmente. Mas, que poder real estatal pode satisfazer esta exigência ideal? Na responsabilidade simples do representante do direito perante a «comunidade» não se encontra garantia suficiente. A comunidade tem de ter um representante eleito perante o poder estatal,

o qual tem a atribuição de opor-se proibitivamente onde a legalidade das suas acções seja duvidosa. Assim chega Fichte à exigência duma organização tìpicamente democrática: «o eforado». Na verdade, o poder do mesmo só é ùnicamente negativo, todavia, absoluto; a sua oposição é um veto ao Estado. Contudo, a oposição não deve significar interrupção completa das acções do Estado, mas sòmente o significado dum protesto contra o poder estatal. A sentença compete à comunidade. E visto que a oposição dos éforos significa uma crise para o Estado que pode tornar-se um perigo, a comunidade se se decide contra a oposição dos éforos pode declará-los culpados, e até culpados de alta traição.

Esta mesma ideia do contrato estatal — que constitui a relação básica entre o poder estatal e o cidadão — está também na base do direito penal. Não se deve castigar nem *quia peccatum est*, nem *ne peccetur*, mas o criminoso que perdeu a cidadania para lha restituir. Mediante a sua acção o criminoso ficou sem direitos, excluiu-se da relação jurídica. A exclusão equivale ao aniquilamento jurídico. O Estado tem o dever de conservar a personalidade jurídica. Daqui resulta que tem de procurar o meio de evitar o aniquilamento. Este meio reside na expiação. A ideia da pena é a substituição da expiação no Estado pela exclusão do Estado. O criminoso tem direito a esta substituição, portanto, o Estado tem para com ele o dever de castigá-lo e operar dessa maneira a sua restituição como cidadão. Nesta dedução do direito penal, partindo do direito estatal, reside a descoberta importante dum sentido da pena que satisfaz toda a exigência moral ao mesmo tempo que se afasta da teoria desumana da represália e da não menos desumana da intimidação.

A capacidade que o Estado possui de castigar tem, todavia, os seus limites. Estes tornam-se palpáveis na pena de morte. Fichte não empreende a justificação da pena de morte. Para isso teria de haver um direito, pelo menos condicionado, de matar. Mas não existe tal direito, nem sequer para o poder estatal. Neste ponto fracassa a ideia da pena, pois não seria restituição, mas sim aniquilamento. Mas se o Estado não pode garantir-se a si próprio e assegurar a vida dos cidadãos pelos quais é responsável, sem matar o criminoso, então não age como poder jurídico, antes como força física por necessidade amarga. A pena de morte não é pena alguma, é antes um mal necessário e, por certo, o «mal menor». O Estado não mata o criminoso porque mereça a morte — pois o assassínio não o «autoriza» a aniquilar fisicamente o indivíduo —, mata-o porque não pode fazer outra coisa.

As ideias socialistas cujo desenvolvimento prático Fichte prosseguia sobre a base francesa com viva simpatia desde 1792 ocupam um lugar muito especial na doutrina do Estado. Na planificação da sua grande utopia, o *Geschlossener Handelsstaat* [«O Estado comercial fechado»] (1800), tentou dar-lhe forma sistemática. O importante nesta obra não são tanto as instituições individuais pelas quais se bate — pois não pode negar-se que se afastam, em grande parte, de certas exigências da realidade — como a maneira como estão fundamentadas.

O contrato estatal não é só contrato protector, é também contrato de propriedade. A este pertence mais qualquer coisa do que a garantia exterior da posse. O direito deve dominar na distribuição da propriedade. Fichte crê que esta tarefa difícil não pode cumprir-se por meio dum nivelamento quantitativo, mas sim de dentro para fora pela criação de certas condições fundamentais de trabalho e de ganho, as quais deviam ser garantidas da mesma maneira a todos os cidadãos. O Estado tem de estar na posse destas condições para poder garantir o direito do particular a viver do seu próprio trabalho. Tem de exercer o controle da regulamentação das vendas; tem de poder impedir a superprodução, o «dumping» dos concorrentes e o fantasma ameaçador do desemprego. Fichte vê o único meio para isso no «encerramento» das actividades lucrativas, na eliminação da concorrência livre e sem limites e no «encerramento» indispensável do comércio. Mas visto que a produção estrangeira é um factor de concorrência que escapa à sua esfera de poder, a condição ulterior fundamental é o «encerramento» do comércio livre com o exterior. Assim surge a ideia do «Estado comercial fechado». De modo algum escapou a Fichte que num país que não produz todos os produtos necessários para a vida não se pode prescindir totalmente do comércio mundial. Não obstante, viu a solução deste conflito em tomar o Estado a direcção do comércio externo e regulá-lo conforme o equilíbrio interno e de produção e procura.

O carácter utópico das medidas propostas não pode deixar de lembrar-nos que o motivo fundamental de semelhante direito comercial e estatal é socialista. Este espírito socialista é característico da ideologia prática de Fichte e alcança conjuntamente com a ideia universal do direito formas cada vez mais puras através do conjunto de escritos que se ocupam do problema do direito e do Estado, e amadurece nas obras tardias póstumas. A importância do que atrás se afirma é a oposição brusca em que Fichte se coloca em face aos mais antigos teóricos (franceses e ingleses) do socialismo, com a sua fundamentação

da ideia social. Estes teóricos põem como supremo objectivo de toda a aspiração humana a noção eudemonista da maior felicidade possível do maior número possível de indivíduos, para deduzir dela, como princípio supremo, as disposições e medidas do Estado. Esta fundamentação é contestável em dois sentidos. Em primeiro lugar, é duvidoso saber-se até que ponto é possível considerar o eudemonismo como fim último da aspiração humana, sobretudo quando se refere, de maneira totalmente unilateral, aos aspectos materiais da vida; e depois não há dúvida de que o mencionado Estado ideal da maior felicidade possível, tal como os teóricos o descrevem, é, na verdade, um engodo altamente eficaz para conduzir as massas à trela; não obstante, é uma quimera completamente ilusória porque ao elevar-se a posição social do homem não é, de facto, a sua felicidade que aumenta mas sim outros valores totalmente diferentes e, na verdade, muito mais altos. Ora bem, é discutível até que ponto Fichte está aqui em oposição consciente com o eudemonismo social anterior, mas não há dúvida que se nega terminantemente a tomar o caminho do eudemonismo e rasga o seu próprio e novo caminho. Fichte fundamenta o socialismo partindo dum princípio ideal puro: a ideia do direito. Não há nenhum mandamento moral que obrigue cada homem a ser feliz; mas há um que prescreve que cada um deve levar uma existência humanamente digna, que deve alimentar-se do próprio trabalho e deve ter no Estado direitos e obrigações iguais aos seus semelhantes. Este mandamento é a simples consequência da ideia geral do direito que junto com a limitação recíproca e voluntária das esferas da liberdade estabelece, ao mesmo tempo, o reconhecimento e a garantia destas esferas e, desta maneira, exclui como injusta a escravidão social do indivíduo. Vemos aqui que a um eudemonismo social, teòricamente artificioso e psicològicamente falso, opõe-se um idealismo social claro, intelectualmente simples e livre de objecções que, além disso, dá mais resultado do que aquele mas que não é absorvido tanto pelas formas conceptuais da Doutrina da Ciência como o é pelas formas económicas do «Estado comercial fechado».

No entanto, nesta grande ideia esboçada faz-se sentir ainda a resposta a uma questão fundamental. Na verdade, o socialismo foi reduzido à ideia de direito, não ao princípio da moralidade. Que relação têm com ele os fundamentos da Doutrina Moral, a liberdade como fim próprio da vontade e a antinomia da consciência moral? Esta pergunta também é válida para toda a esfera do direito e do Estado. A doutrina do direito não deduziu

da doutrina moral o seu fundamento, antes, pelo contrário, se encontra desde o começo em oposição a ela. A relação jurídica não é pertença da consciência moral nem se preocupa com o sentimento moral. Satisfaz-se com a legalidade exterior da acção e não inquire sobre a moralidade da vontade que está por detrás dela. Mas qual é a consciência disto? Não se afastam de mais um do outro o direito e a moralidade? Não exige o direito o «estabelecimento da coacção», e não tem a moral de rejeitar tal coisa? O «direito natural» de Fichte de 1796 necessita neste ponto do mais importante de todos os esclarecimentos: como se ligam direito e moralidade? Mostrou-se que são diferentes as exigências que se lhes impõem. Mas, numa comunidade, como é possível que coexistam exigências diferentes sobretudo quando elas se referem às mesmas acções das mesmas pessoas? Não se rasga a unidade da razão prática numa dualidade que não se pode voltar a encerrar na unidade se esta não está contida numa base comum?

As obras póstumas dão testemunho de que Fichte não tomou em consideração durante largo tempo esta questão, mas não a pôde negar com o andar dos tempos. Na Doutrina do Estado de 1813 encontramo-la desenvolvida precisamente naquele ponto em que a aporia degenera em antinomia: no problema do direito de coacção. A tese diz: cada um deve ser livre; o reino da liberdade exclui toda a coacção, pois qualquer coacção é uma privação da liberdade do indivíduo. A antítese, pelo contrário, sustenta: o que está compreendido no conceito de direito deve sê-lo absolutamente, resultando daqui que o direito tem de ser imposto à força onde não se concretize espontâneamente. Portanto, a antítese elimina a exigência incondicionada da liberdade que a tese estabelece. Como se há-de resolver a contradição?

Se tese e antítese entendem por liberdade uma e a mesma coisa, então a antinomia é impossível. Mas isto não é assim. A tese significa a liberdade da vontade interior, pròpriamente moral; a antítese significa a liberdade exterior da acção. Forçar a vontade significa adulterá-la; pelo contrário, forçar a acção tem um sentido bom e de modo nenhum imoral em si mesmo porque a vontade fica intacta por detrás da acção.

Não se pode forçar a ser moral, mas sim a observar a legalidade. Esta coacção não é, certamente, imoral porque não se interessa em absoluto pela moralidade, mas antes, inversamente, se se interessasse também pela moralidade, então seria imoral. O direito não pretende eliminar a própria má vontade, quer simplesmente a sua manifestação fenomenal.

Mas, desta forma, só negativamente se mostrou a conciliação de ambas as teses. Entretanto, elas mantêm-se indiferentes em face uma da outra exigindo algo de diverso que pode coexistir mas que não está vinculado por nenhuma conexão necessária. E em que consiste esta conexão? Se elas não têm nenhuma ligação, então também é exterior e casual a relação entre o direito e a moral. Porém, não acontece que quem possui intenções morais tem de desejar o estado de direito e com ele a coacção jurídica? Quem perfilhar o ponto de vista da tese não pode deixar tão-pouco de afirmar também a antítese. Não pode querer que ocorra o que é contra o direito e que domine a violência natural; tornaria, deste modo, totalmente impossível «a manifestação do reino moral». Ele também deseja que o que é contra o direito seja eliminado, mas que não seja eliminado pela coacção e sim pela razão. Portanto, a respeito desta eliminação, tese e antítese estão de acordo. A primeira só acrescenta o móbil moral que é indiferente à segunda. O ponto de vista da moralidade é, por conseguinte, mais vasto. O direito é indiferente para com ela, não ela em relação ao direito. O direito reclama uma ordem externa que é a condição de toda a ordem moral superior. Portanto, a moralidade necessita de ter o direito como sua condição. O direito cria a primeira organização dentro da qual pode crescer e viver a personalidade moral fora da qual não pode ocorrer. O direito existe em virtude da moralidade.

Observa-se claramente, neste ponto, como Fichte concebe a fundamentação última do direito que faltava no «Direito Natural». As instituições jurídicas são exigidas pelo princípio da moralidade e cimentadas por ele na mesma medida em que o são também os mandamentos especiais da moral. Só que aqueles constituem o grau mais exterior e mais baixo da moral sobre o qual se devem elevar os mais altos e íntimos. É nesse grau que se enraíza o direito da coacção.

Não obstante, a coacção permanece ainda como qualquer coisa que contradiz o sentido da liberdade. A lei moral exige categòricamente a sua eliminação, e ainda que esta não seja automàticamente possível o Estado pode e deve, todavia, fazer esforços por alcançá-la. O Estado deve procurar conseguir que a coacção seja necessária. Só pode consegui-lo fazendo evoluir a instituição jurídica, que ele é, até a converter em instituição educativa. Essa é a consequência prática mais importante da solução da antinomia de Fichte. O Estado deve evitar o mal, em vez de castigá-lo; deve educar na intenção moral justa e na moralidade, em vez de

forçar à legalidade. Numa palavra, não deve esquecer o fim superior por causa do inferior, mas, inversamente, deve procurar alcançar este por meio daquele. Assim, a ideia de direito vem afluir na ideia mais elevada duma Pedagogia geral.

8. Filosofia da História

Na noção de educação se encontram direito e moralidade, mas é nela também que se liga a história. Educar a nação corresponde a ter em vista o futuro distante. Para a educação o agora é apenas um ponto de passagem, o elo duma cadeia da qual só conhecemos uma parte que, temporalmente, fica atrás de nós. Faz parte das tarefas superiores do homem o inquietar-se pelo desenvolvimento posterior do género humano. No seu ciclo repetido de prelecções sobre a «Missão do Sábio», Fichte exprime a ideia de que a tarefa suprema da Ciência é a educação nacional. O Estado tem de tomar o encargo desta educação, mas só o pode fazer com a ajuda do sábio. É apenas lógico, portanto, que Fichte, no decurso do seu desenvolvimento espiritual, tenda cada vez mais a atribuir ao sábio no Estado o papel de condutor. Só assim o Estado pode ser mais do que um meio útil para a defesa da propriedade e do bem-estar, quer dizer, ser uma organização pela qual a nação realiza o seu destino supremo, a saber, a realização da Ideia, de que ela é fenómeno e materialização na totalidade da história da humanidade. Se concentrarmos a atenção no papel do sábio, temos, sem dúvida, de nos surpreender com o optimismo racionalista com que Fichte onera o homem da ciência com a responsabilidade do futuro do povo. Mas se olharmos antes para a totalidade do processo histórico em que o desenvolvimento temporal das nações particulares apenas é sempre um membro integrante, abre-se uma perspectiva muito importante em que a própria consideração histórico-filosófica se torna absolutamente prática e activa. Esta perspectiva não se esgota no facto de os povos, da mesma maneira que os indivíduos no Estado, existirem como membros integrantes dum contexto maior, a saber, da humanidade, e nela ter cada um a sua missão particular. Mas o ponto de vista desta doutrina só se torna actual graças ao pensamento de que também a época presente é um episódio de encadeamento histórico e de que só se pode entender a função particular desta época se se partir deste encadeamento. Para Fichte, por isso, a filosofia da história é encarada desde o começo sob um ângulo ético. Não consiste como consiste a ciência histórica, pròpriamente dita, numa investigação

de factos; proporciona, sim, uma orientação moral indispensável para a actuação e aspiração vivas de todas as comunidades humanas, tanto das mais pequenas e efémeras, como das maiores e universais.

Nos *Caracteres da Época Contemporânea* Fichte segue esta orientação. Que época do desenvolvimento da humanidade é a idade presente? Que época a precedeu, quais devem seguir-se-lhe? E qual é o ponto de vista determinante para a unidade de todo o processo da história? Existe um acontecer cego que tende para o infinito? Ou há uma meta que o determina, apesar de toda a confusão aparentemente sem sentido? O ponto de vista da Teoria da Ciência tem, necessàriamente, de decidir-se por esta última hipótese. Toda a existência tem o sentido de realizar a liberdade. Como poderia o desenvolvimento da humanidade ter outro sentido? Devem aqui considerar-se duas coisas: em primeiro lugar, a história tem de ser, necessàriamente, uma ascensão, um desenvolvimento para mais alto, um progresso; e, em segundo lugar, o conteúdo de valor que se desenvolve progressivamente nela não pode ser outro senão a própria essência mais íntima do homem, a saber, o valor da razão. É por isso que Fichte vê o fim da vida terrena do homem no ordenamento de todas as relações humanas de acordo com liberdade e segundo a razão. A sua divisão mais pormenorizada das épocas históricas caracteriza-se pelo apriorismo dedutivo da Doutrina da Ciência, que não procura obter a sucessão das idades partindo da marcha positiva dos acontecimentos mundiais, mas deduzindo-as construtivamente a partir dum princípio. Todo o desenvolvimento se assemelha àquele de que Kant tinha falado, um processo que, começando pelo estado de inocência, conduz ao do pecado, vence finalmente este e acaba no reino da razão consciente. Portanto, o factor progresso, em relação com o critério da lei moral, não é rectilíneo mas si antitético. O pecado está para a inocência como a tese para a antítese; a razão consciente é a síntese de ambas. O processo só é rectilíneo quando o consideramos apenas como o dever consciente da razão, pois no estado de inocência a razão opera inconscientemente. Mas o esquema completo das épocas «necessárias» *a priori* só se obtém por meio da interpolação de um grau intermédio entre a inocência e o pecado, por um lado, e entre o pecado e o domínio da razão, por outro lado. Em suma, encontramos uma construção de cinco membros.

A essência fundamental do homem é a razão, que domina onde o homem nem sequer tem a consciência disso. Não que a razão possa aumentar com a sucessão das épocas, mas apenas a sua consciencialização e a liberdade com que se realiza. A pri-

meira época mostra, na verdade, um completo domínio da razão, ainda que absolutamente inconsciente e carecido de liberdade. Nela domina o estado paradisíaco da harmonia, mas de uma harmonia natural e necessária. A razão domina aqui como impulso cego ou como «instinto racional». A segunda época caracteriza-se pela consciência incipiente da razão. O que no estado de inocência dominava sem conflito e incontestàvelmente — porque existia como instinto no homem, como expressão ingénua da sua própria interioridade — é sentido agora como lei do todo, quer dizer, da comunidade, e, por isso, impõe-se ao indivíduo na sua autoconsciência incipiente, como qualquer coisa de exterior, como um mandamento. Enquanto o homem se conforma dòcilmente com este mandamento, a razão domina como poder externo e imperioso, isto é, como autoridade. Mas a autoridade aparece ao homem como coacção e, involuntàriamente, a partir do impulso ainda obscuro da liberdade, começa a opor-se a essa autoridade. Por isso, a segunda época é o estado do «pecado incipiente». Agora, a terceira época é a da libertação desta coacção, e a oposição consciente à lei. Nela, a razão já não domina como instinto, e também ainda não como consciência da razão, isto é, não domina de modo nenhum. Desconhece-se a lei da razão, dissolve-se a antiga harmonia, mas ainda não existe uma nova. O egoísmo do indivíduo já não conhece outro fim superior acima dele; é o impulso de liberdade defraudado no seu direito racional. O seu domínio constitui o «estado de pecado completo». À libertação só negativa e destrutiva tem de seguir-se, como quarta época, a meditação sobre os verdadeiros fins específicos da humanidade, em que a razão comece a entender-se a si mesma e alcance de novo o domínio como «ciência racional»; é a «época da racionalização incipiente», o «estado da justificação e salvação incipientes». Ao acabar, esta época passa imediatamente para a quinta e última em que a razão é plena e absolutamente consciente, domina a liberdade e determina, dum modo criador, a vida do homem de harmonia com os seus fins eternos. É a época da «arte racional», um «estado de justificação e salvação completos».

É claro que é preciso não interpretar erradamente o que Fichte quer dizer, como se na evolução histórica do género humano estas épocas devessem apresentar-se regularmente limitadas. Fichte tem a plena consciência de que são sempre os caracteres intermédios duma época aqueles que, conceptualmente, se podem apenas estabelecer. Contudo, para o senso histórico de hoje em dia, há nisto, decididamente, uma violência, se se considerar o modo como Fichte crê reconhecer as épocas construídas

em determinados capítulos da evolução real do mundo. A Idade Média pode coincidir, sem esforço, com a época da autoridade da lei. Mas a Antiguidade dificilmente se ajusta ao esquema traçado. Muito mais feliz poderia ser, apesar de toda a unilateralidade da ideia fundamental própria desta construção histórica, a concepção da idade presente como época intermédia, isto é, como «estado de completo pecado». É a época do «Iluminismo» perante a qual Fichte se sente, com todo o seu ser, em oposição extrema. A sua descrição do Iluminismo como uma desordem provocada pela razão é dura, mas acertada. Esta época não está apta para as grandes ideias que têm utilidade e dão acolhimento ao espírito particular. Ela não pode ver a vida da razão, una e universal na vida do homem, porque não considera a última como um todo, isto é, como vida da humanidade. O particular só vê o que tem diante dos olhos, vê-se a si mesmo no círculo muito reduzido das relações que se tecem à sua volta; o fito supremo é para ele a autoconservação, o bem-estar próprio, o interesse pessoal. Possui também o entendimento que corresponde a esta perspectiva: o suposto «bom senso» ou senso comum. Com o bom senso mede todas as coisas e o que lhe parece evidente é considerado verdadeiro. Só pode aspirar àquilo que este entendimento compreende; o útil, o cómodo, o barato. Também a sua filosofia é própria do bom senso do homem. A experiência é considerada por ele o abc do conhecimento, o que ultrapassa esse conhecimento é considerado suspeito. Nas suas mãos todos os grandes problemas se tornam banais. A ética converte-se numa doutrina prosaica da utilidade, e o seu ponto de vista supremo é a felicidade. A religião rebaixa-se para servir de apoio à autoridade dos detentores políticos; Deus converte-se em servente da utilidade humana. A crença das épocas primitivas é desmascarada como superstição, o bom senso ri-se dela com o sentimento prazenteiro de ter explicado e compreendido tudo. Já nem pressente a profundidade silenciosa dos problemas humanos. Sente-se livre de toda a sujeição interior do espírito. Mas não nota que é a liberdade do vazio absoluto, da falta de ideias, do niilismo espiritual. A dureza de Fichte na crítica do Iluminismo vai talvez um pouco longe de mais, mas tem de ser entendida a partir da atitude filosófica integral. Viu nele posta em perigo a seriedade da ideia moral, à qual ele próprio consagrara toda a sua vida e acção. Viu que nele se desconhecia o sentido da mesma liberdade, cujo valor especial significava para ele não só a condição mas também o conteúdo integral de toda a aspiração moral. Fichte, que sempre em toda a parte defendeu o grande e o elevado, encontrou, como princípio desta doutrina,

o mesquinho e o pequeno tomados como medida das coisas. Para o filósofo não podia haver conciliação com este apoucamento do mundo sistemàticamente cultivado. Daí não haver nada tão instrutivo como este capítulo dos *Caracteres da Época Contemporânea* para a compreensão das resistências espirituais — de cuja firme luta surgiu o sistema de Fichte, sobretudo na sua última fase.

Em conexão estreita com esta concepção da história está o tema dos *Discursos à Nação Alemã*, que mostra a mesma unilateralidade construtiva e também a mesma grandeza de vistas. A ideia da renovação nacional brota aqui do sentimento sublime de uma missão universal da nação. O meio, que partindo da decadência do povo há-de conduzir à realização do seu destino histórico, é a educação nacional. A libertação da Alemanha e de tudo o que é alemão parece-lhe não só um dever de autoconservação da nação como também o dever do espírito alemão para com a humanidade, dever que nenhum outro povo da história pode cumprir. A geração viva, que nasceu da necessidade, deve, com toda a sua força, aplanar os caminhos para um futuro em que o povo alemão possa cumprir as suas tarefas. Não é a política material do poder aquela que de fora pode abrir o caminho; o caminho tem de ser encontrado de dentro, quer dizer, tem de ser alcançado na força da convicção moral. A nação, no sentido político, ainda não existe, tem de ser criada, pois só ela pode adaptar-se ao destino íntimo do espírito alemão, a um destino que, para Fichte, reside iniludìvelmente na superação da época superficial do presente e na elevação da próxima idade aos primórdios de salvação e de justificação. Todos os meios e caminhos que propõe para a renovação nacional trazem distintamente na fronte o cunho desta perspectiva histórica. A noção da instituição da educação, que o Estado deve ser, perde aqui definitivamente o carácter que possui de complemento meramente secundário da instituição jurídica e coactiva. A educação nacional converte-se, pelo contrário, no fundamento sobre o qual ùnicamente se há-de fundar e elevar o verdadeiro estado jurídico: o Estado nacional no sentido da Ideia histórica.

9. Filosofia da Religião

O pensamento religioso forma uma corrente subterrânea na obra filosófica de Fichte, que, desde os seus primeiros começos, percorre as diferentes fases do desenvolvimento da Doutrina da Ciência, surge à superfície em numerosos pontos e intervém

resolutamente, mas que, finalmente, penetra e ilumina por completo todo o sistema. Não só os estímulos mais profundos do sistema, como também as declarações mais substanciais provêm-lhe deste lado. Os últimos esboços que fazem recordar Plotino e a mística alemã são totalmente animados do sentimento cósmico e vital dum pensamento encaminhado, finalmente, para Deus. Fichte tem de comum com Schelling, Hegel e a maioria dos filósofos contemporâneos este desenvolvimento progressivo e universal. A índole especial da sua concepção de religião reside apenas na estreita ligação com o factor ético. Neste ponto está ainda mais perto de Kant do que nos restantes.

Os primitivos *Aphorismen über Religion und Deismus* [«Aforismos sobre Religião e Deísmo»] mostram-no ainda no meio da luta por uma concepção de religião filosòficamente sólida. No *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [«Ensaio duma Crítica de toda a Revelação»] (1792) encontrou semelhante crítica na ética teológica de Kant. A religião consiste em trasladar para Deus a autoridade legisladora da razão prática; não é a ideia de Deus, como tal, a essência e o ponto central dela, mas sim o respeito a Deus como motivo da nossa conduta. A lei moral obriga-nos a ver o mundo sob a perspectiva dum fim último. O mundo natural, não obstante todo o seu desacordo, necessita de ajustar-se a esse fim. Isso só é possível se ele for representado como condicionado pela lei moral. A fórmula concreta deste modo de representação é a da consciência religiosa. O mundo natural só pode ser a criação duma vontade que seja a expressão pura da lei moral. Mas esta só a vontade divina o pode ser. Na vontade divina têm de coincidir o criador do mundo e o legislador moral. O que nunca se cumpre na vontade humana e o que ela jamais pode realizar tem de cumprir-se em Deus e estar de antemão assegurado. Só assim a ordem cósmica moral pode penetrar através de toda a ordem natural que lhe resiste. A lei moral em nós é a anunciação de Deus no mundo, é a forma da sua revelação. O obscurecimento desta anunciação interior que significa uma subjugação da lei moral pela lei natural torna necessária a revelação externa. *A Crítica da Revelação* só se ocupa desta última. A realização desta crítica é o lado mais fraco da obra, mas a disposição do problema conserva-se, independentemente do valor dela.

Dos escritos concernentes à polémica do ateísmo tem interesse especial o primeiro, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* [«Sobre o Fundamento da nossa Fé num Governo divino universal»] (1798), ao qual diz respeito a acusação. Aqui, a atitude do autor já se deslocou essencialmente

em relação à primeira obra. A essência de Deus de modo nenhum se reduz já ao conceito dum legislador moral. Isto é exemplificado pela rejeição da tese de Forberg, que sustentava que a religião se reduzia à acção moral. Segundo Fichte, também é próprio da religião a crença num governo divino do mundo. Este governo do mundo significa em absoluto, para Fichte, a ordem moral do mundo. Mas a lei moral, considerada em si mesma, apenas fundamenta o dever-ser da ordem cósmica moral, não a sua existência real no mundo. Não basta, como julgava Forberg, considerar o mundo de determinada maneira e agir nele de certa forma como se ele dependesse dum governo divino. A existência real de tal mundo é, antes, objecto duma certeza que se relaciona imediatamente com o fim último: é objecto de fé. Não é inferido ou obtido de modo mediato; é imediatamente certo. Mas não o é como, por exemplo, se Deus fosse algo de diverso, estivesse junto ou por detrás dele, que o produzisse e que tivesse de ser inferido ùnicamente como um ser produtor. Teríamos, então, dois objectos de fé, um separado do outro, dos quais Deus seria a parte dependente? Não. A ordem cósmica e Deus são uma e a mesma coisa; a fé na ordem cósmica é fé em Deus. A verdadeira religião é o sentir-se vivo e incluído na ordem cósmica moral que nos penetra na intenção moral. Deste modo a atitude da crítica da revelação é abandonada e a teologia ética e teísta de Kant é, sistemàticamente, deixada de lado. O pensamento de Fichte é panteísta: Deus não se encontra para além do mundo — porque então o mundo seria a sua limitação — nem tão-pouco está preso ao mundo sensível — pois, nesse caso, o seu ser seria apenas tanto mais finito. Não o podemos conceber pela relação que o vincula ao mundo porque essa relação jamais o apreende. O nosso pensamento apreende, sem dúvida, o mundo e para ele se dirige, mas não um ser que nem se reduz a ele, nem lhe é transcendente. Pode-se, portanto, pensar o mundo mas não Deus. A teologia antiga julgava preservar a dignidade suprema de Deus, caracterizando-o como um ser absoluto ou como substância. Fichte, pelo contrário, mostra como todas as categorias do entendimento falham na sua essência, e, portanto, também na da substância e na do ser. Neste sentido a tese — aquela mesma tese que foi entendida pelos adversários de Fichte como a tese do ateísmo — que nega o ser a Deus é uma consequência inevitável. Não se reparava — na realidade não se compreendeu — que Fichte entendia «ser» no sentido de «ser objecto» que só pode significar um ser para um sujeito e, portanto, não pode ser predicado da divindade. A Doutrina da Ciência, na sua fase adiantada, produziu um conceito diferente do ser que arrastou

consigo a tese inversa: Deus é o único ente. Ambas as teses se harmonizam sem a menor contradição se se souber distinguir rigorosamente os dois conceitos do ser. Até nos escritos referentes à polémica do ateísmo, se os examinarmos com rigor, se encontra suficiente explicação. É precisamente o ser objecto o que não convém a Deus, pois tal atributo significa cognoscibilidade, simples ser no e para o conhecimento; daqui não resulta o não-ser de Deus, mas um ser de outra espécie em relação ao qual falha a predicação do ser do entendimento finito: um ser não em terceira, mas em primeira pessoa, actividade pura e operar vivo. É claro que só com a eliminação da substancialidade pode aparecer o conceito da actividade pura. Mas esta é, precisamente, a tese fundamental da primeira Doutrina da Ciência que está em contradição com todo o hábito intelectual, tanto do entendimento natural como do filosófico. Logo que se deixa de ter em conta esta tese fundamental, o panteísmo ético aparece, certamente, como ateísmo. Mas ninguém pode esquecer esta tese se se tem em vista a colocação em igualdade de Deus e da ordem cósmica moral. Um princípio ordenador é, em harmonia com a sua essência, algo diferente dum ser substancial. Isto torna-se evidente na descrição que Fichte faz do Princípio. Não se trata de uma ordem cósmica rìgidamente existente — tal ordem teria o carácter de lei natural —, mas do acto do próprio ordenar, isto é, da *ordo ordinans* viva que, não obstante, não é *natura naturans* no sentido do Deus de Spinoza. É, antes, nesta ordem que eternamente se realiza que a natureza inteira tem de achar o fundamento da sua legalidade entendida como uma ordem viva. Esta é a essência do panteísmo ético que se mantém tão distante do panteísmo naturalista de Spinoza como do teísmo ético de Kant, constituindo, simultâneamente, a superação e a síntese de ambos, reunindo o pensamento do Uno-totalidade com o primado da ordem cósmica moral.

Aqueles anos em que a Doutrina da Ciência se liberta do conceito do Eu para o substituir pelo da Luz viva são também decisivos para o aprofundamento da filosofia da religião. A própria Doutrina da Ciência se transforma cada vez mais numa concepção religiosa do mundo. A luz original da razão que se encontra mais além da consciência, a vida sem sujeito para além do Eu, aproxima-se, involuntàriamente, do conceito de Deus desde o começo procurado por Fichte. No «Destino do Homem» (1800) esta transformação está já em pleno curso. A nova concepção da tese atingiu a sua compleição e os velhos conceitos foram transformados e novamente interpretados em conformidade com ela. Em si, só a razão absoluta existe; mas a razão finita do

homem só nela, e por meio dela, existe. Toda a vida humana é vida de Deus, toda a nossa vontade moral é vontade de Deus, todo o nosso conhecimento é o seu conhecimento em nós. Mas também todo o acontecer que ocorre na natureza das coisas, todo o viver, toda a força e toda a resistência é a sua vida. «Pura e santa», esta vida de Deus eleva-se acima do natural no laço moral que vincula o homem ao homem. Ele aproxima-se aqui do olhar humano tão palpàvelmente como o em si mesmo impensável e inconcebível, como o que nunca se torna objecto e que muito menos se pode apresentar à razão finita que ùnicamente pode intuir objectos. Tudo está incluído em Deus, mas só a faculdade moral como o uno em tudo está na sua íntima proximidade. A ordem do mundo é absolutamente boa, pois é uma ordem moral do mundo. Resulta daí que tudo o que acontece é conforme a um fim. Mas esta concepção da teodiceia é essencialmente diferente da de Leibniz. Na Doutrina da Ciência de 1801, Fichte, em oposição consciente à *Monadologia*, diz: o mundo seria o pior possível se em si mesmo fosse completamente fútil. Este mundo fútil é o natural, cujo sentido e valor próprio Fichte, na mais tenaz oposição a Schelling e à sua índole muito leibniziana, jamais reconheceu e cuja significação total se reduz para ele na resistência e ponto de partida da acção. Todavia, esta futilidade quadra-se muito bem com o seu pensamento da bondade de Deus, pois, justamente, é necessário um mundo em si fútil para induzir os homens a afirmar a sua liberdade. Tem de ser, precisamente, um mundo sem sentido e sem fim para que se lhe possa dar sentido por meio da realização de fins morais, um campo ilimitado de possível aspiração. A verdadeira bondade só poderia estabelecer um ser livre que agisse conformemente o fim num mundo fútil, indiferente aos fins. Semelhante mundo é, precisamente, para essa bondade o único mundo perfeito e de harmonia com uma finalidade.

Na *Exortação à vida bem-aventurada* (1806) que é, porventura, a mais amadurecida e harmoniosa das obras publicadas por Fichte, já se completa a transformação da Doutrina da Ciência no religioso e vemos a filosofia da religião como o reverso imediato do sistema, como, de facto, a sua parte mais profundamente criadora. Tem a participação mais decisiva nesta transformação o Evangelho de S. João, que Fichte considera a expressão mais pura do Cristianismo e até da vida religiosa em geral. Para ele a consciência (na linguagem da Doutrina da Ciência, o «saber») é válida como eterna revelação de Deus; não assim o mundo dos objectos, pois este é um fenómeno derivado da consciência. A eternidade da consciência está firmada na eterni-

dade de Deus. Por isso é um erro fundamental e uma negação vã da eternidade de Deus admitir que o mundo comece com o acto da criação, como o faz o Génesis. O Evangelho de S. João não começa dessa forma; a sua primeira frase é: «No princípio era o Logos, Deus era o Logos, todas as coisas são feitas pelo Logos». Nesta doutrina do Logos Fichte reconhece o princípio fundamental da sua própria doutrina do «saber», que é uma «imagem» intemporal da eternidade de Deus e que se encontra para além de todo o fenómeno, mas que surge na consciência do homem. E como humanidade eterna significa unidade de Deus e do homem; aquela mesma humanização de Deus, que é o conteúdo metafísico do Evangelho e, como tal, existe totalmente independente do seu conteúdo histórico.

Com esta vinculação à doutrina do Logos sente-se distintamente o abandono daquele soberano *pathos* moral da liberdade que predomina nos primeiros escritos e que se opõe ao sentimento religioso fundamental. A aspiração ao infinito já não tem a última palavra, encontra o seu objectivo em Deus, para quem retorna quem junto dele se deleita em satisfação e bem-aventurança. Ora bem, este pensamento, que se aproxima da mística, não pode deixar intacta, tão-pouco, a própria doutrina da liberdade. E, assim, encontramo-nos neste ponto com a doutrina da liberdade sob uma forma que não só se afasta totalmente de todas as concepções, iniciais ou tardias, mas que também dificilmente se pode ligar a elas.

A liberdade pela liberdade não é aqui o factor supremo, como tão-pouco o é o impulso pelo impulso. A liberdade só tem valor e sentido quando se trata de vontade e de aspiração. Mas se a fadiga da aspiração desagua no repouso e na paz, se se transforma em qualquer coisa que é superior a ela, junto com a aspiração desaparece, ao mesmo tempo, a liberdade. Só a vontade imperfeita — assim se chama agora —, a vontade que está para cá do Bem e do Mal, aquela a que ainda se abrem ambas as possibilidades, pode ser livre. A vontade moralmente perfeita não tem acima dela nenhum dever-ser, portanto, já não tem liberdade. Está firmada em Deus. Ora, o Eu, com toda a liberdade que possui, não pode produzir Deus para repousar nele; pelo contrário, só pode aniquilar-se a si próprio e à sua liberdade e «logo se afunda em Deus». O auto-aniquilamento do Eu tem lugar com a liberdade, mas depois dela já não existe liberdade, a liberdade exauriu-se, «aniquilou-se», por assim dizer. Fichte caracteriza este acto especìficamente moral, o único acto verdadeiro de liberdade, como a passagem para uma «moralidade superior». Só pode apresentar-se uma vez em cada homem. Só

uma vez o dever-ser pode ser motivo realmente determinante e jamais outra vez. Uma recaída a partir do estado de moralidade superior é impossível, pois aqui já não existe devir algum da vontade; fixou de vez a sua direcção, a sua forma de ser, o seu carácter. O que se chama excepção ou recaída é, pelo contrário, o sinal de que, na verdade, não existiu moralidade, portanto, de que aquele acto de liberdade, na realidade, não elegeu de modo algum o Bem.

Nesta noção duma extinção da liberdade reconhece-se fàcilmente qualquer coisa do conceito de S. João do renascimento em Jesus Cristo. A ética transforma-se distintamente em religião ao admitir em si mesma um momento não-ético característico, o abandono voluntário da liberdade. O que não se pode justificar èticamente, tomado religiosamente, toma o seu justo sentido: por ou contra Deus, só nisto consiste a escolha. Já não poder contra Deus é poder todavia mais do que Ele. Religião e moralidade revelam aqui o seu carácter antinómico; e o conflito resolve-se aqui a favor da religião. Com a crise extingue-se a liberdade, ao recorrer com um só golpe ao supremo, ao todo. Numa verdadeira decisão, o homem «extinguiu o critério da sua liberdade», mas tão-pouco já necessita dela. Ingressa num novo estado. A inquietação da aspiração ficou para trás dele, o repouso e a claridade da vida em Deus, da «vida bem-aventurada», podem envolvê-lo. E este é o sentido prático da doutrina fichtiana da religião: a bem-aventurança não se encontra para além da sepultura, o reino dos céus não só está prestes a chegar mas já está no meio de nós, sobre a Terra. Não consiste em mais nada do que na justa relação com Deus.

Em que sentido esta relação é bem-aventurança explica-o Fichte de um modo profundo pela ideia do amor. Vida é necessidade, impulso; a satisfação do impulso é bem-aventurança; nela a vida cumpre-se. Vida verdadeira e bem-aventurança são uma e a mesma coisa; «vida bem-aventurada» é, no fundo, uma expressão tautológica. Ora, quando a necessidade e o impulso se encaminham para um objecto, o seu objectivo é reunir-se com esse objecto. A aspiração à reunião com o objecto é o amor. Assim, no final de contas, a vida e a bem-aventurança coincidem com o amor. Só no amor há vida verdadeira. O amor é a «raiz e o centro» da vida humana. Quem não ama, tão-pouco vive, em rigor. Quem se dispersa no seu amor e prende o seu coração a milhares de coisas não sabe, no fundo, o que ama; em verdade, não ama, a sua vida não tem conteúdo, não é vida. Daqui conclui-se que o impulso para a felicidade é um ódio incessante ao vazio, um desenganar-se constante, um «morrer ininterrupto».

A infelicidade desta vida é uma contradição consigo própria, a de ser uma vida que não é uma vida. Se tem de haver uma bem-aventurança, a própria vida tem de ser bem-aventurança. Tem de renunciar à vida aparente e cumprir a sua essência íntima. Isso só é possível quando o impulso se dirige para o Uno, para o imutável, quando em vez de se perder na multiplicidade do transitório surge a unidade dum anelo eterno. A fragmentada marcha para fora deve ser substituída pela marcha unitária para dentro. Mas para isso é preciso conhecer-se o Uno e o Verdadeiro. Em contraste com a vida impulsiva é necessário predominar aqui o pensamento. Só ele pode guiar o amor para o seu objecto verdadeiro. Ora bem, o amor é a vida de Deus em nós. Esta vida de Deus necessita da consciência para revelar-se. Temos de ser conscientes no mais fundo do nosso ser. Só no fundo podemos intuir a nossa unidade com Deus. Mas a profundidade do Eu, em que reside esta unidade, encontra-se para além da autoconsciência. Toda a consciência, inclusive a autoconsciência, significa cisão do ser em sujeito e objecto. E só a identidade destes dois é o absoluto. Portanto, a consciência encontra os seus limites justamente naquele conhecimento em que se completa, isto é, no seu autoconhecimento: opõe-se a si própria quando intenta penetrar nas suas bases. Elimina-se ao penetrar-se a si própria. Não pode penetrar-se enquanto se estabelece a si própria como ente. Na linguagem da religião significa isto que a consciência é a única forma sob que Deus se revela: mas, precisamente, esta forma obscurece, ao mesmo tempo, a revelação. A realização deste pensamento, segundo o método da Doutrina da Ciência, reveste a forma duma série graduada. A missão do Eu é penetrar-se a si próprio, avançar até à fonte original da sua própria luz, ser totalmente para si o que em si é. O homem que se encontra na perspectiva da consciência sensível está o mais distante possível deste objectivo. Os graus da consciência teórica erguem-se sobre ele; mas só o ponto de vista da consciência moral o supera completamente. Nela revela-se a lei da razão; põe a comunidade dos seres num plano superior ao ser natural sensível. Mas não o faz com o pensamento, e sim com a acção, ao elevar activamente o sensível ao moral. Ora bem, o amor do homem pertence aqui ao amor do próximo; nele, é em si mesmo, vê a unidade dum destino comum. Só um terceiro grau acima deste constitui o da «moralidade superior». O Eu eleva-se a ela por meio do acto da extinção da liberdade em que esta se elimina a si própria para se abandonar à vontade divina. Considera a ideia de Deus como ideia do Bem, cuja simples cópia é a humanidade com a sua ordem moral: mas o mundo dos sentidos considera-o como o cenário da ordem moral. Aquele é meio para o fim último que é o Bem; o mundo sensível é só meio para um meio.

Mas a consciência pode elevar-se ainda acima deste grau. O modelo precisa de lhe ficar oculto enquanto se vê a si mesma e ao mundo só como cópia de Deus. Porém, quando a consciência consegue ver-se a si mesma como a expressão imediata da vida divina cai também esta parede divisória e o homem vê a sua vida e a de Deus como uma só vida. Este ver-se unido a Deus é a vida bem-aventurada, isto é, a visão religiosa. Deus já não aparece à sombra da autoconsciência, mas imediatamente como «o que nela se dá e o que a inspira». Sob este aspecto, a vida do homem converte-se em «vida santa» e ele próprio é santo.

Acima desta atitude só existe uma, em cuja consecução se cumpre o destino do homem. O que na vida religiosa é facto vital pode, de novo, ser apreendido e penetrado pela consciência como objecto. Depois do facto vem o saber do facto; depois da fé singela e infantil, o conhecimento que a penetra, a contemplação. A tarefa de elevar-se a esta contemplação é a da filosofia. A Doutrina da Ciência, cuja empresa é solucioná-la, está consciente de a conduzir não a uma mística fantasiosa mas à vida real da vontade activa de Deus. Assim como o seu ângulo de visão era prático, assim também o seu objectivo supremo é eminentemente prático, a saber: a razão que se contempla a si mesma e se orienta até à sua meta verdadeira.

Capítulo 3

Schelling

1. Posição histórica, personalidade, vida e obra

Os primórdios do pensamento de Schelling recuam até àquele período da filosofia alemã que se caracteriza pela polémica em torno da «coisa-em-si». Ainda que o seu pensamento de nenhum modo se desenvolva a partir desta situação problemática, é Fichte quem o desembaraça definitivamente dela. As questões que o impulsionam partem da Doutrina da Ciência, pressupõem-na, movimentam-se no sentido de a ultrapassar, aspirando a completá-la nas suas lacunas.

O sistema de Fichte tinha surgido da luta pela ideia de liberdade; luta violenta e constante. Aquilo que se opunha à liberdade deve ser aniquilado. A necessidade opõe-se à liberdade, é o vínculo interior de todo o natural. Fichte necessitou, portanto, de aniquilar o natural, eliminá-lo num acto criador de liberdade. O verdadeiro ser não reside na natureza, mas sim algures.

Todo o leitor imparcial das obras de Fichte sente ainda hoje que esta desvalorização da natureza é algo de antinatural. É fácil determinar onde está a imperfeição. Outra coisa é, todavia, remediar essa falta sem abandonar as conquistas sistemáticas da Doutrina da Ciência. Esta tarefa propõe-se realizá-la o jovem Schelling. O seu primeiro passo encaminha-se, ultrapassando Fichte, para a Filosofia da Natureza.

Ao esforçar-se o filósofo por levar esta a cabo, ela converte-se nas suas mãos num sistema acabado que faz saltar, finalmente, as barreiras da Doutrina da Ciência. É nesse momento que ele tem de buscar uma base mais ampla que permita a construção paralela da natureza e do espírito. Encontra-a na ideia da filosofia da identidade. Mas encontra, também, para isto um caminho já semiaberto. O próprio Fichte, no seu esboço fragmentário de 1797, e Bardili, no «Compêndio da primeira lógica», tinham-no traçado. Schelling desenvolve brilhantemente a ideia, lançando assim as bases sobre as quais Hegel construirá o mais hermético e mais vasto de todos os sistemas históricos.

Mas enquanto Hegel, com trabalho incansável, levanta a grande altura o seu edifício titânico, Schelling recorre de novo à raiz do problema. Dos grandes filósofos do Idealismo alemão, é aquele que está mais próximo do romantismo. Invade-o um mundo de novos problemas a exigir solução da sua parte. Não só a filosofia da arte tem origem nele a partir destes estímulos, mas tira deles também um impulso para o irracional, para o religioso e, por último, para o misticismo. Schelling descobre a raiz deste impulso no primeiro princípio fundamental de todo o pensamento filosófico. Para ele a Filosofia da Natureza transforma-se em filosofia da religião; a identidade do espírito e da natureza desvenda-se-lhe como divindade.

Passam anos de esterilidade literária. No silêncio, desenvolve uma ideia que há-de alterar radicalmente tudo desde a raiz. Toda a filosofia da razão que o seu sistema da identidade proclamou não chega ao verdadeiro fundo primordial: é apenas filosofia negativa e, por isso, jamais se pode elevar até à fé, para além do princípio da contradição. Uma filosofia da revelação só pode existir se estiver elevada real e positivamente acima de toda a oposição aparente entre a fé e o saber. É com semelhante filosofia que Schelling se opõe ao sistema da razão de Hegel, depois da morte deste.

Schelling não é aquilo a que chamamos um espírito universal, e comparado com Fichte, cuja vida e obra inteiras estão ao serviço duma ideia, é senhor duma mente prodigiosamente mais complexa. Possui um espírito aberto a todas as ideias novas, está sempre disposto a mudar o seu modo de pensar. Como Reinhold, Schelling abandona sem relutância os frutos dos seus primeiros trabalhos para os elaborar de novo; mas, diferentemente de Reinhold, é sempre criador na assimilação, produtivo na mudança, constante na utilização do que encontrou. Nada abandona completamente; estabelece ligações e tudo transforma orgânicamente. E torna sempre aos primeiros pressupostos. Assim, surge nada menos do que cinco vezes um novo sistema como consequência duma revolução fundamental do seu pensamento. E, contudo, é fácil, mesmo assim, de se conhecer ainda a unidade na multiplicidade deste desenvolvimento que dura até ao final através da longa vida do filófoso. O trabalho de refundir corresponde nele ao nascimento interior do seu pensamento básico. É a vitalidade original do seu pensamento que o impele a afastar-se da linha de pensadores como Fichte, Bardili, os românticos e Hegel e o habilita, simultâneamente, por esta via, à interpolação na sua filosofia de toda a riqueza da fecunda herança intelectual de Spinoza e Leibniz, de Platão e Plotino, da mitologia antiga, assim

como da dogmática e mística cristãs. Mas neste trabalho incessante de remodelação subestimou continuamente a magnitude da própria transformação e a distância que medeia entre as últimas formas de pensamento e as primeiras.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu, em 1775, em Leonberg, Württemberg. O seu pai era ali diácono, e foi posteriormente pastor e professor do mosteiro de Bebenhausen, Tübingen. Aos 15 anos, o rapaz, altamente inteligente, entrou para a Fundação de Tübingen onde estudou, a princípio, filosofia, e depois teologia. Uma formação fundamentalmente humanista conduziu-o, precocemente, às fontes da filosofia e mitologia gregas. Um conhecimento não menos aprofundado do hebraico levou-o espontâneamente à ideia duma exegese histórico-crítica da Bíblia. Os seus primeiros trabalhos ocupam-se com filosofemas bíblicos e com a formação de mitos. Situa-se aqui a origem daqueles pensamentos que voltaram a ocupar o primeiro plano na filosofia da sua velhice. Na Fundação contraiu uma amizade íntima e iniciou um intercâmbio espiritual activo com dois condiscípulos mais velhos: Hegel e Hölderlin. De ambos recebeu incentivos constantes. As relações íntimas que o ligaram a Hegel, que, mais circunspecto e mais sólido do que ele, viu, sem inveja, como o seu amigo mais vivo e genial lhe passava à frente, duraram os doze anos da época em que estudaram juntos, até que os caminhos filosóficos de ambos se separaram irremediàvelmente.

Durante o último ano dos seus estudos familiarizou-se com a Doutrina da Ciência e foi tocado por ela até ao fundo da sua alma. É assombroso quão rápida e firmemente se orientou na teoria intrincada de Fichte que ainda estava em gestação, assenhoreando-se da essência dela e superando-a muitas vezes mediante uma exposição feliz. Os seus primeiros escritos filosóficos dão testemunho disso: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [«Sobre a possibilidade duma forma da filosofia em geral»] (1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* [«Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano»] (1795) — o escrito principal do primeiro período —, e os *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* [«Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo»] (1795).

Até esse momento faltavam aos seus estudos as ciências naturais. Schelling sentiu depressa essa lacuna e teve ocasião de remediá-la em Leipzig, onde passou alguns anos como preceptor. Fez estudos profundos em Medicina, Física e Matemática e imediatamente estes estudos despertaram nele as novas ideias da

filosofia natural que em breve tomavam forma nos dois escritos posteriores: *Ideen zur Philosophie der Natur* [«Ideias para uma Filosofia da Natureza»] (1797) e *Von der Weltseele* [«Da Alma do Mundo»] (1798). Entre estas e as suas primeiras obras existe a redacção do *Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* [«Panorama geral da literatura filosófica mais recente»], que pareceu a Fichte tão significativo que julgou desejável que Schelling fosse convidado para Iena. Os dois escritos sobre a Filosofia da Natureza despertaram também, ao mesmo tempo, o interesse de Goethe. Graças aos esforços de ambos, conseguiu Schelling, em 1798, o cargo de professor extraordinário em Iena.

Os cinco anos da sua actividade docente em Iena começaram um semestre antes da partida involuntária de Fichte. Assim aconteceu que, sem o querer, lhe coube em sorte a herança académica de Fichte. Em breve a sua actividade desenvolveu-se com o mesmo esplendor que a de Fichte e também, para Schelling, os anos de Iena se converteram na época da elaboração filosófica mais intensa, das transformações mais importantes e da produção literária mais rica. Nestes anos fortaleceu-se também o seu contacto estreito com o círculo dos românticos, em especial com os irmãos Schlegel. E muito mais importante do que os diversos incitamentos destes homens foi para ele a convivência íntima com a senhora mais ilustre do círculo dos românticos, Caroline, a esposa de A. W. Schlegel, que mais tarde, depois de divorciar-se do marido, foi a esposa de Schelling. As relações com Fichte foram também, no começo, as melhores possíveis; a correspondência dos primeiros anos é animada por um reconhecimento mútuo, guiada pela consciência duma missão filosófica comum em que ambos pretendiam completar-se e apoiar-se entre si. Sobre os pontos reais e sistemáticos de discrepância enganavam-se os dois. Fichte, de acordo com o seu idealismo, orientado num sentido puramente ético, não podia reconhecer a autonomia do ser natural a par da consciência, tal como Schelling o sustentava pùblicamente desde 1797; e a partir do momento em que o reconheceu distintamente, afastou-se de Schelling. A ruptura deu azo a amargura para ambas as partes; ambos tinham o sentimento justificado de não serem compreendidos e ambos se enganavam sobre a própria incapacidade de não se entenderem um ao outro. No fundo, eram naturezas dominadoras que aspiravam a uma subordinação absoluta à sua direcção espiritual. Schelling podia alterar e elaborar tudo de novo, mas não possuía o dom de reconhecer um pensamento alheio pelo seu valor e

apreciá-lo na qualidade de alheio perante o seu próprio pensamento.

O mesmo se tornou evidente mais tarde nas relações de Schelling com uma série de outras figuras, em particular com Hegel, que se tinha doutorado em Iena em 1801, editando, com Schelling, a *kritische Journal der Philosophie* [«Revista Crítica de Filosofia»]. Neste caso foi a *Phänomenologie* [«Fenomenologia»], de Hegel, 1807, que o levou à ruptura com este. Hegel aceitou, com verdadeira calma, as censuras amargas de Schelling sem perder a fé nas boas intenções do outro. Schelling, pelo contrário, guardou-lhe rancor e aceitou, como injustiça do destino, a ascensão brilhante de Hegel que o levou, mais tarde, para Berlim. Então o sistema de Hegel surgia-lhe como uma falsificação das suas próprias ideias. Esta mesma rudeza e insociabilidade foi a causa que o precipitou, tanto em Iena como, mais tarde, em Würzburg e Munique, em conflitos e inimizades literárias, dos quais nem sempre soube sair com a mesma dignidade que Fichte conservara na polémica em torno do ateísmo.

As obras do período de Iena aparecem numa série quase sem intervalos, em parte quase simultâneamente com as prelecções correntes sobre os mesmos assuntos. Em primeiro lugar, dão forma e realidade à Filosofia da Natureza e à Doutrina da Ciência, transformada à sua maneira: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [«Primeiro esboço dum sistema da Filosofia da Natureza»] (1798-99), *Einleitung zum Entwurf* [«Introdução ao esboço»] (1799), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* [«Dedução geral do processo dinâmico»] (1800), e, no mesmo ano, o *System des transzendentalen Idealismus* [«O Sistema do Idealismo Transcendental»], que contém uma transposição dos princípios da consciência de Fichte para o domínio da história e da arte e que, pelo rigor da sua construção, é a obra de Schelling mais claramente modelada. No ano de 1801 passa a primeiro plano a ideia de identidade. A obra principal deste período é a *Darstellung meines Systems der Philosophie* [«Exposição do meu sistema de filosofia»] (1801); num desenvolvimento mais vasto voltam a apresentar-se as principais ideias da mesma no belo diálogo *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* [«Bruno ou sobre o princípio divino e natural das coisas»] (1802), e no ciclo de prelecções *Über die Methode des akademischen Studiums* [«Sobre o método do estudo universitário»] (1803). Também da mesma época, que vai de 1802 a 1803, provêm as prelecções sobre *Philosophie der Kunst* [«Filosofia da Arte»], que ficaram por publicar durante a vida de Schelling.

Quando, em 1803, Schelling foi convidado para Würzburg, deixou atrás de si o período de fecundidade literária mais intenso. A Filosofia da Natureza despertou um interesse vivo num círculo grande de cientistas, mas também provocou a hostilidade veemente de muitos que viam nela, e com alguma razão, uma violência feita às Ciências Naturais. As controvérsias pouco edificantes e as inimizades que daí advieram fizeram-lhe perder o gosto de viver em Iena, mas tão-pouco o deixaram tranquilo em Würzburg. Durante a sua actividade nesta cidade sobrevieram conflitos teológicos a que deu motivo o seu *Bruno*, bem como o escrito sobre *Philosophie und Religion* [«Filosofia e Religião»]. Deste modo aceitou com gosto, em 1806, um convite que lhe fizera a Academia das Ciências de Munique; e foi então que começou para ele um longo período de silêncio literário. A razão do retraimento está na recente transformação fundamental das suas ideias filosóficas. Ficou por publicar a maior obra da época de Würzburg, o *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [«Sistema total da filosofia e da filosofia da natureza em particular»] (1804), que é a única obra de Schelling em que dá totalmente a forma à doutrina da identidade. Em Munique, em 1807, publica a pequena obra *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur* [«Sobre a relação das artes plásticas com a natureza»], e em 1809 seguiu-se-lhe o trabalho fundamental sistemático *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [«Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e tudo o que se relaciona com ela»], obra em que Schelling abandona a filosofia da identidade e adopta um novo ponto de vista filosófico-religioso que constitui a transição para a teoria da sua velhice. Repetidas vezes anunciou Schelling no decurso dos anos seguintes a obra há tanto tempo esperada, *Die Weltalter* [«As idades do mundo»]: duas vezes deu à tipografia o começo da obra e outras tantas o retirou da impressão. O primeiro volume da obra, conservada no seu espólio, provém dos anos 1814-15; ainda, posteriormente, redigiu a *Darstellung des philosophischen Empirismus* [«Exposição do empirismo filosófico»], que é uma parte das suas prelecções de introdução feitas em Munique.

Apesar do crescente isolamento, a sua actividade docente não foi descurada com o andar dos tempos. Em 1821, pediu licença para fazer prelecções na Universidade de Erlangen. Quando, em 1826, a Universidade de Landshut foi transferida para Munique, aceitou o convite para ali, e, mantendo o ritmo das prelecções, amadureceu a grande obra principal da sua velhice, a *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* [«Filosofia da Mitologia e da Revelação»], obra póstuma, em quatro volumes, com a forma dum ciclo de conferências. Em virtude de Schelling não ter publicado essa obra, apesar de se ter referido a ela repetidas vezes nas suas prelecções, em vastos círculos teceram-se, sobre a mesma obra, as esperanças mais incríveis. Não sem razão, esperava-se que o panlogismo hegeliano fosse arrancado dos gonzos e que fosse empreendida a união de raiz da filosofia e da religião. Esta expectativa foi o que motivou o seu convite para Berlim, onde se desejava um contrapeso forte para contrabalançar a «esquerda» hegeliana. Schelling julgava cumprir uma missão histórica pelo facto de ir para Berlim. Mas não pôde justificar as grandes esperaças com que o acolheram; e como aqui continuasse a persegui-lo a inimizade dos seus antigos adversários, e julgasse que nesta luta não era suficientemente apoiado pelo Governo, retirou-se definitivamente da vida académica. Faleceu, quase esquecido, em Ragaz, em 1854.

Não é possível, sem incorrer em violência, expor a doutrina de Schelling de maneira unitária, se bem que possam assinalar-se as transições entre os seus cinco sistemas, transições que nunca correspondem a um corte brusco. Tão-pouco se pode exagerar a divisão em períodos que é, todavia, necessária. As mutações da sua filosofia não são comparáveis às da Doutrina da Ciência. Enquanto Fichte elaborava um e o mesmo complexo de problemas, Schelling, introduzindo contìnuamente inovações, insere no seu horizonte novos campos de problemas, significando cada uma das inovações uma alteração substancial no rumo da investigação. Sucede assim que, se bem que os sistemas que cria sejam cronológicos e metòdicamente muito diferentes, se unam até certo ponto entre si e se completem no seu conteúdo e, como tal, sejam considerados, evidentemente, como aditamentos. Nota-se isto já de fora nas diversas referências claramente expressas e ainda mais na relação interna que os problemas guardam entre si. Não obstante, não existe uma base única que permita que um sistema se apoie no anterior. Schelling derruba sem consideração as formulações que já não lhe servem, deixa subsistir contradições adversas às expressas anteriormente, sem preocupar-se, sem se dar ao incómodo de as justificar expressamente. Assim, nele, caminham de mãos dadas o que realmente é transformação e o que realmente é prossecução, as duas causas vinculadas muitas vezes dum modo assaz inorgânico, e, todavia, só raras vezes claramente delimitáveis. Caracterizado este sentido ambíguo, dis-

tinguem-se em Schelling — como, em geral, tem sido uso — cinco períodos filosóficos que nem são simplesmente cinco partes dum sistema nem tão-pouco cinco sistemas:

1. A filosofia da natureza, até 1799.
2. O idealismo transcendental, por volta de 1800.
3. A filosofia da identidade, de 1801 a 1804.
4. A filosofia da liberdade, cerca de 1809.
5. O último sistema filosófico-religioso de Schelling, a partir, mais ou menos, de 1815.

2. A Filosofia da Natureza

Os primeiros escritos de Schelling não pretendem senão explicar e consolidar a Doutrina da Ciência. Mas muito em breve ele deparou com o ponto em que esta não consegue bastar a um pensamento universal. E ao esforçar-se por completá-la nesse ponto, supera-a inadvertidamente. Este ponto vem a ser o problema da natureza.

Segundo Kant, a natureza está sob as leis da razão. Segundo a primeira Doutrina da Ciência de Fichte, ela é um produto directo do Eu. A actividade espontânea do Eu produ-la, mas sem que o Eu reflicta sobre tal actividade; daqui a ilusão da autonomia do ser natural. Kant tinha rejeitado criticamente a aplicação da teleologia aos objectos naturais. Fichte também a rejeitou sistemàticamente, mas concede-lhe, de facto, um vasto campo ao descobrir o sentido do natural em este ser o meio que serve a finalidade moral. Esta ideia do fim só diz respeito à natureza entendida como um todo. Fichte está longe de a levar a cabo em pormenor, pois todo o seu interesse foi e permaneceu dirigido para a liberdade. Necessàriamente, isto tem de modificar-se quando na natureza se reconhece a condição prévia do espírito consciente e, ao mesmo tempo, quando se abandona sistemàticamente a restrição kantiana da teleologia ao método de investigação. Schelling efectua ambas as coisas crendo reconhecer na natureza a criação duma inteligência inconsciente cujas fases de desenvolvimento são, ao mesmo tempo, graus dos produtos naturais e cujo grau superior e fim último é o espírito consciente que tem o homem por portador.

A natureza, entendida como um único domínio fechado gradual, é uma ideia básica da *Monadologia* de Leibniz, e é justamente daí que provém a concepção do espírito que nela cria inconscientemente, assim como a ideia de que o espírito, no grau

mais elevado da representação, se torna, finalmente, consciente por meio da «apercepção»; também resulta daí, precisamente, a conciliação do mecanismo com o finalismo, na medida em que o que no particular é acontecer causal e cego se incorpore ao todo entendido como imagem teleológica de conjunto. E tanto para Leibniz, como para Schelling, a natureza viva é o ponto de partida mais importante, com a diferença de que o segundo vai muito mais longe nas consequências. Ainda que não fique, como Fichte, inteiramente alheio à Ciência exacta, e esteja, pelo contrário, provido dum conhecimento real considerável em muitos campos especiais Schelling carece, todavia, do espírito crítico das Ciências Naturais modernas. Iguala-se nisso a Fichte, seu antecessor, e a Hegel, seu sucessor, sendo apenas excedido pelos românticos, totalmente imoderados na especulação. Tem muito mais de teólogo especulativo do que de investigador científico. Qualquer harmonia de fenómenos heterogéneos que murmure suavemente, qualquer analogia vaga leva-o às mais ousadas identificações metafísicas; considera uma afirmação demonstrada se a puder «deduzir» da imagem total do seu pensamento sistemático. A dialéctica herdada de Fichte presta-lhe, neste sentido, um serviço muito duvidoso; no seu reverso apresenta-se como uma arma perigosa de dois fios. Comparticipa do conceito de Goethe em relação à teoria mecânica da luz, mas abandona, de ânimo leve, as reservas kantianas à interpretação teleológica dos processos naturais, reservas que assentavam numa crítica profundamente baseada. No campo particular deixa também de ter presente o critério que torna sólidas as suas exposições, porque o material factológico anterior a qualquer interpretação jamais existe para ele separado com pureza de toda a interpretação.

É importante ter presente, desde o começo, esta fraqueza da Filosofia da Natureza de Schelling; a elevação especulativa a que ascende, e do alto da qual o conjunto funciona como um imponente edifício intelectual, só pode ser apreciada com exactidão à luz deste pressuposto. A ideia básica é muito simples. Na Natureza existe uma organização prevalecente, organização que não se pode conceber sem uma força produtiva. Tal força necessita, por sua vez, dum princípio organizador. Este não pode ser um princípio cego de realidade, tem de ter produzido teleològicamente a adequação contida nas suas criações. Portanto, só um princípio espiritual pode ser capaz disto, quer dizer, um espírito exterior ao nosso espírito. Mas, já que não podemos admitir uma consciência fora do Eu, o espírito que cria na Natureza há-de ser um espírito inconsciente. Eis aqui o ponto onde reside aquilo que o liga a Fichte e que, ao mesmo tempo, o separa dele. A Doutrina da

Ciência faz, à maneira idealista, surgir a Natureza da pura imaginação produtora do Eu, isto é, duma força que cria irreflectidamente e, portanto, inconscientemente. Schelling agarra-se a esta criação inconsciente, mas coloca-a no Objectivo-real, não sendo o Eu, para ele, o princípio criador espiritual mas sim o que se encontra fora dele. É um princípio extraconsciente do real e, portanto, a Filosofia da Natureza de Schelling, comparada com a Doutrina da Ciência, é inteiramente realista. Não obstante, é um princípio espiritual e, portanto, é também, nessa medida, um princípio ideal. É, ao mesmo tempo, ideal e real, e daí a teoria que nele se baseia poder designar-se com certa razão «idealismo real».

Contudo, Schelling aproveita-se de mais um motivo fichtiano. Segundo Fichte, o Eu é uma actividade «pura» sem substância. A Filosofia da Natureza necessita também duma actividade deste tipo. O espírito inconsciente tem de ser uma força pura sem qualquer substrato, porque o real só por meio dele pode existir, portanto, não pode ser, por sua vez, qualquer coisa «em» um real. Também aqui se encontra toda a diferença, em relação a Fichte, ao deslocar a força para além dos limites do Eu. Enquanto Fichte na sua teoria posterior penetrava cada vez mais na profundidade do Eu e prosseguia nesta direcção, chegando finalmente para além do Eu, isto é, por detrás dele, Schelling, inversamente, avança até transcender o Eu e interna-se no mundo do objectivo e do ser natural, encontrando novamente nesse mundo, sobre base objectiva, o mesmo princípio ideal da actividade pura do qual o outro filósofo tinha partido. E assim como Fichte, na sua Doutrina da Liberdade, foi levado a um querer anterior ao querer, Schelling, na doutrina do processo natural, foi levado a um querer exterior ao sujeito. Eis aqui a verdadeira raiz do conflito insolúvel entre Fichte e Schelling e, ao mesmo tempo, o ponto em que Schelling se antecipa plenamente à doutrina de Schopenhauer do mundo como vontade.

A Filosofia da Natureza, de Schelling, é um modelo puro de filosofia da unidade. O pensamento metafísico que lhe serve de base é um pensamento de identidade: unidade de natureza e espírito, semelhança essencial do espírito em nós e da natureza fora de nós. A natureza não está confinada no exterior e o espírito no interior; também fora de nós domina o mesmo espírito; também em nós a mesma natureza. Mas esta doutrina é filosofia da identidade dentro também do reino natural; as naturezas orgânica e inorgânica não são duas naturezas separadas, dotadas de princípios diferentes. Schelling rejeita a teoria mecânica dos produtos inorgânicos, tendo por justa ùnicamente a dos orgâ-

nicos, mas rejeita, igualmente, a doutrina vitalista tradicional que atribuiu força vital especial aos organismos, força que não seria estranha à natureza organizada; tem de rejeitar ambas porque a natureza integral sem diferenciação é considerada por ele como organizada. Portanto, a condição duma explicação física unitária da vida e do não-vivo corresponde justamente ao contrário daquela mecanização da vida que, onde quer que se apresente como teoria, surge sempre sob a mesma condição. O mecanicismo e o organicismo, no seu modo de ver, não constituem oposição fundamental. Pelo contrário, as forças físicas básicas contêm já o princípio da vida. Do mesmo modo, a variedade multiforme dos organismos com a caracterização constante das espécies para a observação humana não pode significar para Schelling um fraccionamento original da vida em outras tantas formas autónomas, mas sim que através da multidão dos tipos tem de dominar um princípio unitário de evolução que una tudo o que para o entendimento finito se encontra cindido. A ideia duma descendência geral é a simples consequência da unidade que já anteriormente existia. Mas é uma questão diferente perguntar se semelhante ideia de descendência, concebida como é dum modo puramente metafísico, pode pretender assumir um significado científico. Não pode, porém, deixar de reconhecer-se o facto de que numa série de investigadores notáveis a teoria de evolução daquela época se manteve fiel a esta concepção metafísica e por ela se orientou nas suas descobertas mais importantes.

Para as suas altas especulações, Schelling sabe tirar hàbilmente partido das conquistas da ciência contemporânea. As descobertas de Galvani tinham iniciado a electrodinâmica moderna; as descobertas posteriores de Volta, Davy, Oersted e Faraday fazem com que Schelling, de uma para outra obra, reelabore a sua teoria do processo dinâmico. Na Química, Priestley e Lavoisier tinham superado a velha teoria do flogisto e haviam-na substituído pelo conceito de oxidação. Graças a Haller e a Brown a ciência do orgânico tinha obtido um enriquecimento da maior importância com o conceito da excitabilidade ou irritabilidade; e Kielmeyer tinha associado esta última a dois diferentes factores básicos da vida orgânica: a sensibilidade e a reprodução combinadas num sistema de funções vitais que estão presentes no organismo animal e constituem a sua vitalidade. A relação variável destas três funções fundamentais dá lugar a uma escala gradual que, como linha de evolução, deveria traçar-se através de todo o reino do orgânico. Schelling inclui a diversidade destas ideias tiradas da investigação especializada na unidade da sua

concepção teleológica fundamental e procura compreender os diferentes tipos de fenómenos naturais como potências dum único princípio primário.

Neste sentido tem de perguntar-se, antes de mais nada, como é que, a partir duma unidade em si mesmo homogénea, pode surgir a multiplicidade da diferenciação. Da identidade como tal não pode originar-se, mas, evidentemente, dum factor de cisão que tem de opor-se a essa unidade e existir ao mesmo tempo que ela. Para apontar semelhante cisão é necessário apenas que se repare no que é comum aos diferentes fenómenos naturais. Porque esse elemento comum é claramente um princípio separador, uma dualidade constante, uma lei de oposição. Schelling chama-lhe o princípio da polaridade. Neste ponto a sua doutrina aproxima-se do heracliteísmo, onde o que move, diversifica e forma é o conflito de pares opostos e onde também a «guerra» é caracterizada como «pai e rei» das coisas. A oposição dualista do sujeito e objecto passa através de todo o reino do ente em geral, ligando entre si todos os seus graus. A coincidência destes opostos é transcendente, subtraída pela sua essência a todo o pensamento humano. Para a existência material já Kant tinha demonstrado a existência duma polaridade geral de forças: a atracção e a repulsão, de cuja acção recíproca sòmente surge o determinado, material e físico. Schelling julga voltar a encontrar o mesmo nos diferentes campos da Física. Como protótipo da polaridade oferece-se à sua consideração o íman, com a sua bipolaridade rigorosamente correlativa e sujeita a si mesma de forma *sui generis*. A essência dos fenómenos do magnetismo acha-se na tensão mútua dos pólos, entre os quais, contudo, predomina uma atracção recíproca. Esta lei que a natureza torna patente no caso dos ímanes é elevada por Schelling a lei cósmica geral. Pode reconhecer-se fàcilmente na electricidade negativa e positiva e, relativamente sem esforço, no comportamento oposto de ácidos e alcalinos na Química. Com menor facilidade se insere neste esquema o fenómeno da vida. Schelling, porém, crê descobrir o mesmo dualismo de forças na relação mútua entre reprodução e irritabilidade, assim como na relação entre esta última e a sensibilidade.

Ora bem, Fichte tinha mostrado que as contradições, onde quer e quando surgem, têm de poder resolver-se, porque a síntese suprema não pode deixar de estar, necessàriamente, contida na consciência. Schelling transfere este pensamento dialéctico para o campo da natureza. Como é natural, não se deve procurar na consciência a síntese das teses e antíteses da polaridade, mas na inteligência inconsciente que é também o princípio unitário da

natureza. A dialéctica não é aqui o desenvolvimento ideal da razão, é sim o desenvolvimento real da natureza. O produto superior, mais complicado e mais diferenciado, é sempre a síntese do inferior; mas, simultâneamente, no produto superior abre-se, outra vez, uma nova diferenciação sob a forma duma nova polaridade. O processo evolutivo da natureza obedece a um princípio de diferenciação progressiva em cujos primórdios se encontra a «indiferença» absoluta, mas, ao mesmo tempo, obedece também a um princípio de produção progressiva do superior no qual se exemplifica a tendência original da unidade do todo.

Portanto, em todo o conflito de forças domina uma força primordial unitária em que a polaridade só significa cisão secundária. Ela é idêntica à própria natureza, é a *natura naturans* por detrás de todos os produtos e fenómenos. Este pensamento projecta uma luz decisiva na essência da natureza como totalidade, pois uma força primordial que, sempre em crescendo, produz de si mesma a sua própria oposição e se reduz à acção recíproca de forças polares, só pode, evidentemente, ser uma força viva. Mas ainda que isto possa parecer contraditório aos olhos do entendimento finito, isto significa que a natureza, como totalidade, é um ser vivo, um grande organismo, em que tudo se encontra harmoniosamente concertado entre si. Ora, um organismo vivo só é possível por meio do princípio criador e organizador a que chamamos alma. Portanto, se o mundo corpóreo, como todo, é um organismo vivo, tem de imperar nele uma «alma do mundo». Este conceito fundamental da especulação antiga da natureza ajusta-se com precisão à ideia de Schelling dum espírito inconsciente; para ele a alma do mundo tem o valor directo de uma «hipótese de física superior que visa a explicação do organismo universal».

Com a doutrina da alma universal inverte-se, automàticamente, a visão mecânica do mundo. O primário não são os produtos inorgânicos da natureza, mas precisamente a organização. A vida não nasce da vivificação da morte, antes é a coisa morta que é já produto do processo vital, a saber: o seu enregelamento e extinção. O organismo não é propriedade ou modo de existência de coisas naturais particulares; inversamente, estas são outras tantas delimitações ou formas de intuição do organismo universal. As coisas, portanto, não são princípios do organismo, mas o organismo é que é o princípio das coisas. O milagre da natureza não é, de modo algum, saber como pode originar-se a vida nela; é, pelo contrário, este: como a vida, que desde o começo está oculta na natureza, tenha podido percorrer, aparentemente, tantos graus não vivos de formas para tornar a sua

aparição visível ùnicamente na planta e no animal. Do mesmo modo, o enigma do espírito não consiste em saber como ele pode despertar na vida animal, mas sim em saber como pode passar em estado inconsciente, por assim dizer adormecido, através da natureza inteira, morta e viva, para despertar, isto é, para chegar ao nível da consciência, ùnicamente na mais débil e dependente das suas produções: a criatura humana, e para se maravilhar perante o mundo, que é a sua obra, como perante um ser estranho. A solução do enigma reside, para Schelling, em que na natureza o espírito que, de facto, cria, mas não reflecte, é precisamente o espírito inconsciente. E toda a série gradual dos produtos naturais não significa para o filósofo mais do que o caminho que descreve este espírito na sua elevação para ascender à autoconsciência. As formas variadas e admiráveis que adopta são, apenas, rodeios tendentes a este objectivo final. Pois, fora do Eu individual não existe no mundo consciência. A inteligência inconsciente, que tudo penetra e forma, não pode alcançar-se, chegar a apoderar-se de si mesma, ser para si em nenhum outro ser além do homem. Por isso, o homem, partícula imperceptível na estrutura do organismo universal, é aquele membro que, dentro do organismo universal, o completa e coroa porque ùnicamente nele se cumpre o fim último que dá sentido a todos os outros membros.

De modo algum existe correspondência entre a imagem total da Filosofia da Natureza, gizada a grandes rasgos, e a sua execução em pormenor. Deve-se isto, em parte, ao método com dois gumes de Schelling, o qual consiste em converter sem ponderação as analogias mais discutíveis em pedras fundamentais da sua construção, e, em parte, também, à grande distância que medeia entre a sua concepção teleológica e os resultados positivos da investigação científica, cujas insuficiências jamais podem satisfazer as exigências dum sistema fechado. São dois os planos preponderantes de pensamento onde Schelling procura articular a marcha evolutiva das formas naturais: a escala das «potências do absoluto» e a das «categorias da natureza». Embora sejam ambas tiradas dos domínios da investigação da natureza, elas devem constituir um sistema claro e «deduzível» *a priori* da ideia de unidade. Não surpreende, por isso, que a ordem das potências de Schelling apresente a tríade dialéctica; pelo contrário, permanece estranha aos epígonos a exigência de ver semelhante tríade na combinação de matéria, luz e vida. Ainda mais arbitrária resulta a dedução especial das categorias, por exemplo, as da gravidade, coesão, elasticidade, dos estados do composto, das propriedades químicas e ainda da distinção entre matéria

ponderável e imponderável, assim como a dedução da luz e do calor a partir da relação recíproca de resistência; a redução da electricidade ao magnetismo e o postular duma passagem ulterior deste para o organismo de acordo com o «galvanismo».

Mais acertadas são as grandes linhas da construção da esfera da vida. A relação de reprodução e irritabilidade altera-se ao elevar-se dos organismos inferiores para os superiores. Os seres vivos mais simples mostram a percentagem mais elevada de multiplicação, o indivíduo desaparece aqui perante a vida da espécie, não é mais do que o portador efémero desta. Quanto mais alto engrandece na organização, tanto mais importante se torna a vida do indivíduo, tanto mais escassa a sua função específica, isto é, a simples capacidade de reprodução, e tanto mais importante e diferenciada a sua excitabilidade, mobilidade, capacidade de reacção e autonomia relativa. Se, todavia, se ascende ainda mais no reino do vivo, aparece a mesma inversão progressiva da relação entre a irritabilidade e a sensibilidade; a actividade sensível ganha cada vez mais terreno, alcançando completo domínio nas formas superiores e conduzindo, assim, à consciência.

Se se avaliarem estes pormenores, submetendo-os às exigências estritas da ciência, a avaliação resulta, naturalmente, desfavorável para eles. Mas se os reduzirmos à essência da sua ideia básica, independentemente da questão da sua validade no caso particular, pode obter-se deles algo de permanente, essencial a toda a intuição da natureza. De particular interesse, neste caso, é o facto de Schelling recuar à doutrina platónica das ideias e estabelecer, desta forma, a síntese peculiar que aqui se opera entre a teoria das mónadas, o platonismo e o espinozismo. Schelling toma de Spinoza a unidade da *natura naturans* entendida como princípio único das coisas. A idealidade e a espiritualidade deste princípio fazem parte da orientação básica do idealismo de Kant e Fichte, a cujo desenvolvimento pertencem Schelling e o mundo do seu pensamento. A continuidade das formas naturais e a teleologia intrínseca da sua linha de desenvolvimento são herança leibniziana. Mas a ideia do encadeamento deste contínuo — não segundo modos empíricos de aparecimento, mas segundo princípios formais eternos e internos — provém da doutrina platónica das Ideias. As Ideias de Platão são princípios formais espirituais e, não obstante, também, modelos reais das coisas naturais. São o permanente no fluxo dos fenómenos mas, apesar disso, não são formas substanciais coisificadas. São o que há de mais real, a verdadeira essência do real, e, todavia, apreensíveis pela visão pura e espiritual, certas antes de toda a experiência, constituem o *a priori* natural do ente. Assim, é

perfeitamente compreensível que Schelling possa reencontrar as suas potências da natureza nas Ideias platónicas. Para ele, elas são as «Ideias do Absoluto», formas ou graus da auto-intuição do espírito consciente. São noções de Deus (do Absoluto) e todas elas estão contidas na Ideia de Deus. O seu verdadeiro ser consiste na sua mútua inclusão em Deus. A sua existência mùtuamente separada na natureza, as suas relações que penetram através do mundo e que, como forças, o regem não constituem a sua essência própria, mas só o seu modo de aparecimento, o qual é objectivo e necessário porque só através dele o espírito de Deus chega à auto-intuição no Eu do homem. Nas ideias se objectiva o ser originário ideal-espiritual, são elas os eternos tipos formais da «objectivação do infinito no finito», os modos de aparecimento do ente em-si sobre os quais assenta todo o organismo e toda a corporalidade. A aparição da Ideia é o corporal. O sistema dos corpos cósmicos não é mais do que o «reino das Ideias» que se torna visível e cognoscível no finito. O universo material, na sua diferenciação contínua, é o «reino das Ideias» descoberto e explícito. A matéria que aparece ao entendimento finito como essência última do real é, pelo contrário, o irreal, o mínimo mais extremo quanto à forma e realidade, isto é, o grau ínfimo da objectivação, o não-ser platónico; não, na verdade, o nada absoluto, mas só a potência em si negativa, que, não obstante, é potencialidade e condição de toda a formação positiva. Mas, como toda a potência, é só condição parcial. O fundamento comum de todas as coisas reside em Deus, cujo modo de ser consiste no seu autoconhecimento e cujo autoconhecimento se completa através do reino hierárquico das objectivações no espírito que ascendeu à consciência do homem.

Nas últimas exposições de Schelling este motivo do autoconhecimento, que por toda a parte domina, associa-se, no Absoluto, ao da vontade. O autoconhecimento de Deus é, ao mesmo tempo, também, um querer-se e um produzir-se a si mesmo que volta a reflectir-se de maneira infinita nas formas e graus do real. E cada forma deste querer-se a si mesmo é afirmação de si, isto é, uma Ideia divina, uma potência da natureza. Aparece em cada grau como vontade de conhecer. Esta vontade penetra como «vínculo» a multiplicidade tanto do reino das Ideias como dos produtos naturais, sendo as últimas o «vinculado» pelo seu domínio. Se se observar o comum, isto é, o geral na natureza, aquilo que ela tem de «vínculo», vê-se imediatamente o Absoluto que não difere absolutamente nada da sua verdadeira essência. Neste sentido, a expressão de Spinoza *«deus sive natura»* também é válida para o panteísmo teleológico de Schelling. Mas

tanto o entendimento ingénuo como o científico estão muito longe de descobrir na natureza este vínculo divino. Porque este está sempre preso, juntamente com o seu conhecimento, ao objecto, ao «vinculado». Só há um ponto no universo em que o vínculo é imediatamente apreensível, porque aí o vinculado «se liberta inteiramente e retorna à sua liberdade eterna». Esse ponto é a autoconsciência do Eu consciente. Este é também o ponto principal do conhecimento natural, porque se trata, ao mesmo tempo, da autoconsciência da essência total e única da natureza. Neste ponto a Filosofia da Natureza regressa novamente ao ponto de partida da Doutrina da Ciência.

A série de escritos da Filosofia da Natureza, de Schelling, prolonga-se por largo espaço de tempo. Os escritos mais amadurecidos coincidem cronològicamente com o «idealismo transcendental», a Filosofia da Identidade e a Filosofia religiosa da liberdade. Mas nem cronològicamente, nem em relação ao conteúdo, se pode traçar um limite preciso entre o pensamento puramente filosófico-natural (que só se prolonga aproximadamente até 1799) e as outras fases do sistema. Já antecipámos o desenvolvimento temporal da atitude do filósofo nas últimas formulações que reproduzimos; estas pertencem à época da filosofia da identidade, mas para ser objectivo não podem separar-se, de modo nenhum, da filosofia natural. A própria mutação da opinião que está na base delas só pode esclarecer-se por meio do que se segue, pois os seus motivos ultrapassam manifestamente os limites da Filosofia da Natureza.

3. O Idealismo Transcendental

A filosofia da natureza era, filosòficamente, terra virgem na qual Schelling teve de rasgar sulco após sulco. E ainda que saiba utilizar para isto as diversas linhas de pensamento dos grandes predecessores, a síntese e elaboração do mesmo é, não obstante, obra totalmente sua. Mas com a Filosofia da Consciência sucede de outro modo. Dentro do Idealismo, Kant, Reinhold e Fichte tinham preparado o terreno. E Schelling sabe valer-se deste trabalho anterior de modo magistral. Enquanto na Filosofia da Natureza a ideia fundamental se desenvolve nele paulatinamente, estendendo-se e crescendo de obra para obra, na Filosofia do Espírito consegue, dum só golpe, o sistema fechado. Fica descrito no «Sistema do Idealismo Transcendental», escrito em 1800, e que é completo, quer quanto ao conteúdo e quanto à forma.

Natureza e consciência encontram-se na relação mútua mais estreita. Mas com o problema da natureza não está, todavia, resolvido o da consciência, nem sequer desenvolvido. No tocante à consciência, a Filosofia da Natureza só responde a uma interrogação: como é que a natureza conduz à inteligência ou, em geral, como é que a consciência pode originar-se no mundo, quer dizer, como é que os produtos da natureza, independentemente da sua própria e característica maneira de serem determinados, podem chegar a ser representados? Com isto toca-se apenas no mero facto da consciência e na sua inserção no ser inconsciente, mas não na sua estrutura particular, nos seus fenómenos internos e enigmáticos, nas suas condições. Isto leva o filósofo a inverter a questão: como é que a inteligência alcança a natureza, como é que a consciência, que é em si mero sujeito, alcança um objecto fora de si, com que é que concordam as suas representações? Referimo-nos a uma concordância deste tipo quando falámos do conhecimento dos objectos. Portanto, enquanto a Filosofia da Natureza procura tornar compreensível, a partir do princípio primordial da natureza, o devir da inteligência consciente no meio duma natureza inconsciente, o «idealismo transcendental» tem de ocupar-se da tarefa complementar; deve demonstrar a derivação do objecto inconsciente da natureza a partir das condições da inteligência. Ambas as tarefas, que à primeira vista poderia parecer que se contradizem, acham-se, na verdade, em estreita correlação, constituindo uma unidade inextricável de condicionalidade recíproca. O Idealismo Transcendental de Schelling não pretende ser mais do que a necessária integração da Filosofia da Natureza. E se é um facto que este idealismo, em virtude da magnitude da sua problemática, ultrapasssa, finalmente, os limites estreitos de disciplina complementar, que lhe foram impostos, não deve esquecer-se que o mesmo ocorreu também com a Filosofia da Natureza. E neste supercrescimento interior e orgânico de ambos os membros do sistema para além de si mesmos reside o motivo que impele Schelling novamente a elevar ambos numa concepção mais profunda da sua unidade.

A teoria fichtiana da consciência constava de dois membros; limitava-se ao teórico e ao prático. Schelling dá um passo importante para além desta estrutura ao acrescentar, como terceiro membro, a consciência estética. Ao lado da filosofia do conhecimento e da acção aparece a filosofia da arte. Este enriquecimento do sistema por meio de mais um membro autónomo e com direitos iguais aos dos restantes enraíza-se profundamente na natureza particularmente artística de Schelling, assim como nas ideias e sugestões que colhera no círculo dos românticos. Todavia, a inserção da nova esfera de problemas no sistema do idealismo transcendental é tão natural, tão orgânica, que nele se torna palpável com tanta mais razão o que faltava à Doutrina da Ciência. Esta, de acordo com a sua inteira estrutura, conhece só dois modos de determinação: a do sujeito pelo objecto e a do objecto pelo sujeito. A primeira é conhecimento, a última acção. Schelling aceita a mesma ideia numa nova fórmula: as representações ou são cópias ou modelos do objecto; ou copiam ou prescrevem. A primeira coisa tem lugar no saber; a segunda no agir. A inteligência que copia é actividade necessária, involuntária; a inteligência que serve de modelo é actividade livre, voluntária, actividade conforme aos seus fins. Ora bem, as inteligências teórica e prática, no fundo, são uma e a mesma, pois ambas pertencem à mesma consciência. A questão é só esta: como é que a inteligência pode, ao mesmo tempo, proporcionar modelos e imitações, governar-se de acordo com as coisas, da mesma maneira que as coisas se governam de acordo com ela? Como é que ela pode ser, ao mesmo tempo, livre e necessária? O problema só é solúvel por meio da hipótese duma mesma actividade produtiva, na base de ambas as coisas que crie tanto o objecto do saber como o objecto do querer; portanto, duma actividade criadora que coincida com a actividade teleológica inconsciente da natureza. Mas ao espírito criador inconsciente da natureza não corresponde na consciência nem o saber, nem o querer, mas ùnicamente a criação artística. A força produtora da natureza e a força produtora do sujeito são, no fundo, o mesmo espírito criador. A natureza produz um mundo real de objectos, a arte um mundo ideal. Ambas são puramente produtoras. O cosmos não é só um organismo vivo, mas também uma obra realizada unitàriamente, a poesia original, inconsciente do espírito; a obra de arte é um cosmos semelhante, mas em ponto pequeno, a mesma revelação do mesmo espírito, só que criada conscientemente. Daqui que só na consciência artística seja imediatamente compreensível a identidade transcendente. Portanto, a filosofia da arte tem de ser a que proporciona o método geral, ou o *«organon* da filosofia». Desta maneira a estética, ainda mal introduzida no sistema da filosofia, converte-se, também já, na parte decisiva e dominante dela. Ao episódio do pensamento de Schelling caracterizado por esta maneira de ver, chamou-se, não sem razão, «idealismo estético».

Erige-se em conceito fundamental desta filosofia a intuição intelectual de Fichte, mas com uma ampliação igualmente muito característica. Fichte tinha-se referido apenas ao primeiro ponto

de partida da dedução, isto é, à auto-intuição do Eu. Schelling refere-se a todo o conhecimento transcendental; este significa para ele o «sentido interior», através do qual se realiza toda a reflexão da consciência sobre a sua própria actividade. É intuição intelectual toda a consciencialização das acções ou modos de produção do Eu, todo o reflectir que sobe até à origem da produção. É uma arte, uma percepção estética do organismo espiritual nos seus princípios; reproduz em consciência e liberdade o que a inteligência inconscientemente produziu originalmente com necessidade. Mas é um sentido artístico e espiritual que não é dado a qualquer consciência, mas só à filosòficamente elevada. Não é qualquer um que é capaz de intuição intelectual; não é qualquer um que pode filosofar. O filósofo nato é a consciência elevada à mais alta potência e do mesmo modo o artista nato. A filosofia é a reprodução congenial da produção original, a imitação filosófica do acto formativo na representação, a reconquista do original por meio duma nova consciência, a anamnese platónica.

A consciência teórica aparece a si mesma como vinculada ao ser dos objectos; a possibilidade de que os últimos sejam dados pertence firmemente ao essencial do conhecimento, é a sua condição e, ao mesmo tempo, a sua barreira. Se ela deve ser entendida a partir da função do próprio Eu, tem de ser demonstrada a idealidade desta última barreira. Fichte tinha explicado a sua idealidade por meio da actividade irreflectida do Eu. Schelling aceita esta ideia em toda a sua extensão, mas dá-lhe uma formulação mais feliz com o conceito de «produção inconsciente». O que aparece ao entendimento ingénuo como limite do Eu em relação a um não-Eu independente é, na verdade, apenas o limite da consciência dentro do Eu. O sujeito não se reduz à consciência pròpriamente dita, necessita de possuir um campo para os seus actos inconscientes; é preciso que haja nele, por assim dizer, um segundo plano inconsciente no qual se enraíze toda a actividade espontânea. Desta se podem originar produtos, cuja produção, precisamente, permanece inconsciente. Esta é a condição fundamental ùnicamente sob a qual se pode levar a cabo um idealismo consequente. Mas, ao mesmo tempo, este fundo, pelo menos no princípio, tem de ser acessível à consciência que reflecte filosòficamente; pois só pela descoberta e consciencialização do inconsciente no sujeito é possível aquela redução dos objectos à actividade produtiva do Eu, redução em que consiste a teoria idealista.

É fácil persuadirmo-nos de que há nisto uma necessidade coercitiva. A consciência considera como dados do exterior os seus objectos e crê que é afectada por eles. O idealismo quer explicar como sendo da ordem do fenómeno esta consciência ingénua do objecto conjuntamente com o carácter de serem dados que os objectos apresentam. Não pode, portanto, começar por afirmar o contrário. Não obstante, o idealismo sustenta a tese de que o facto de os objectos serem dados é ilusão e que, na verdade, o sujeito produz os seus próprios objectos. Como se há-de ligar esta tese com aquele fenómeno de modo que eles não se anulem mùtuamente? O fenómeno, evidentemente, tem de permanecer intacto; a tese não o pode remover, só pode explicá-lo. Para esta tarefa só existe uma possibilidade de concertar as coisas. Se o sujeito produz conscientemente os seus objectos, é evidente que não os pode considerar, depois, como dados. Mas o caso muda de figura se é inconscientemente que os produz. Porque então não conhece a origem subjectiva dos objectos, estes surgem diante dele como produtos acabados, de cuja origem não tem qualquer ideia. Neste caso tem de tê-los, necessàriamente, por dados e mesmo por coisas-em-si. O limite da consciência não o admite de outro modo. A consciência ingénua do objecto assenta, nesse caso, numa produção inconsciente do sujeito da qual só os resultados acabados (os produtos) cabem no campo da consciência e provocam, por isso, necessàriamente, a ilusão de que são dados, a ilusão da objectividade e da realidade empírica. Mas é possível dissipar esta ilusão por meio da reflexão. Pois logo que esta se dirige para a produção inconsciente como tal e se torna, em seguida, consciente, os objectos são intuídos com a mesma necessidade como produtos do Eu, pelo que, ao mesmo tempo, o carácter que têm de ser dados, a objectividade e a realidade empírica encontram então a sua explicação idealista. Dessa maneira demonstrou-se a «idealidade do limite». Porque se o limite fosse real, se estivesse firmado num ser-em-si realmente primário, então a reflexão filosófica não o poderia eliminar.

A construção da parte teórica da teoria da consciência de Schelling faz regressar em larga medida o motivo que a Doutrina da Ciência já conhece na sua quase totalidade. Como Fichte, Schelling também distingue toda uma série de graus nos quais a autoconsciência tem a sua «história». Destaca três épocas principais. A primeira começa com a sensação original até o Eu se elevar à Inteligência, a segunda parte conduzindo desta à reflexão, e a terceira da reflexão ao acto da vontade com o qual começa o Eu prático. No estado da sensação, a inteligência intui-se a si mesma como limitada por um não-Eu. A limitação significa para ela a afecção que provém do exterior, o objecto aparece-lhe como a coisa-em-si. A «intuição produtiva», que produz o objecto, desaparece perante o seu produto. O modo de conhecimento

da consciência ingénua, e ainda irreflexiva, é a pura «intuição do mundo» destituída de intuição do Eu. Carece da compreensão da essência que é própria da actividade intuitiva. É característico também da atitude da filosofia realístico-dogmática. Pelo contrário, o momento predominante da segunda época é o «sentimento do Eu». A intuição interna aparece ao lado da externa, começa a consciência duma actividade própria. Neste grau podem descobrir-se as formas de intuição e as categorias. Agora, a série de formas da consciência objectiva tem, necessàriamente, de coincidir com os pontos principais (potências, ideias) da Filosofia da Natureza. A natureza é o objecto da consciência e a sua essência é a mesma inteligência que é também o Eu. No conhecimento, a inteligência subjectiva reproduz com consciência o que a inteligência objectiva produziu com necessidade. Assim como em Spinoza a ordem das coisas e a ordem das ideias são idênticas, em Schelling são idênticas as formas do objecto e as do sujeito, pois, no fundo, natureza e inteligência são o mesmo ser. A necessidade interna e sistemática faz restabelecer a dedução da matéria com os seus graus, quer dizer, a dedução do mecanismo e do organismo, e, como cume desta gradação, o Eu pode conhecer-se a si mesmo como ligado ao orgânico. Todos estes graus apenas são, aqui, modos de intuição da inteligência. Também o é o orgânico, ao qual se vê vinculado o Eu; é aquele modo de intuição da inteligência à qual se refere tudo o que esta não consegue descobrir como sendo sua própria produção. Daí lhe parecer na percepção dos objectos que a realidade dos últimos é dada pelos órgãos externos dos sentidos, quer dizer, pelas funções do corpo. Na verdade, não é a representação dos próprios objectos que está condicionada pela afecção do organismo, mas apenas a consciência da representação; pois a afecção é apenas um elemento dum modo necessário da intuição do Eu. A partir deste ponto de vista, Schelling consegue a dedução do espaço e do tempo, assim como a das categorias. Na realidade, das doze categorias kantianas só uma fica, a da relação ou da causalidade. Acção recíproca e substância são factores da relação; a qualidade e a quantidade são factores dos acidentes da substância; tempo e espaço, como intensidade pura e extensividade pura, são o seu invólucro categorial. Mas os graus da modalidade pertencem a um complexo de problemas mais amplos que, em geral, dizem respeito à dissolução idealista do real e cuja solução há-de proporcionar a teoria da consciência como totalidade. O tempo, o espaço e a causalidade são, por isso, as categorias exaustivas da intuição.

A elevação acima da intuição ocorre mediante a reflexão sobre a própria intuição. Nela a inteligência torna-se «livre do objecto» em cuja intuição estava perdida agora. Inicia-se com a abstracção do objecto; os seus elementos são o conceito e o juízo. Segundo Kant, a estes dois vincula-se o problema mais especial da aprioridade. Se o conceito se origina pela abstracção dos objectos, então é *a posteriori*. Se os próprios objectos se originam pelo conceito, não só o conceito é *a priori* mas também o é aquilo que pode ser abstraído conceptualmente do objecto. Por isso, Schelling distingue a abstracção transcendental da empírica; apenas aquela, ao transcender, em geral, todo o objecto, conduz à verdadeira essência do conceito. Kant tinha caracterizado o conceito como função pura do entendimento (espontaneidade). Segundo Schelling, isto não basta; admite ainda, além da espontaneidade pura da acção, a reflexão sobre a mesma, ou seja, a representação da própria acção. O conceito é a acção do Eu elevada à consciência. O facto de, por meio do conceito, se intuir o que há de uniforme nos objectos é apenas uma consequência; a razão reside em a acção necessária do Eu que produz os objectos ser apreendida na legalidade que os condiciona. Portanto, os objectos são acções necessárias da inteligência e, como tais, totalmente *a priori*. O entendimento ingénuo que considera os conceitos como produtos empíricos da abstracção, na verdade, de modo nenhum se elevou, apesar disso, ao grau de conceito.

Não pode ver a essência do conceito porque este é ainda a acção inconsciente dele, pois todo o produzido inconscientemente tem de aparecer como apreendido *a posteriori*. Neste grau, o empirismo do conceito é inevitável. Mas também é inevitável a sua viragem em apriorismo puro logo que o conceito apreende o seu próprio ser transcendental. E só nesta apreensão de si ele é também compreensão real do objecto a partir das suas origens. O apriorismo de Schelling é a execução rectilínea do apriorismo kantiano na direcção do apriorismo leibniziano. De acordo com ele, as funções da consciência são de natureza puramente apriorística, mas no entendimento natural todas elas carecem da consciência da sua aprioridade. Toda a consciência é espontâneamente produtiva, mas, ao mesmo tempo, nem toda a consciência reflecte sobre o acto da espontaneidade. Mas quando a consciência conhece, realmente, a sua espontaneidade, então também apreende a necessidade interior que lhe é inerente. E, uma vez que esta é apreendida, então a inteligência pode compreender, ao mesmo tempo, a sua liberdade em oposição àquela. Com este passo converte-se em inteligência prática.

Portanto, a abstracção absoluta do objecto excede simultâneamente a esfera do conhecimento, em geral. Enraíza-se mais profundamente, só o querer é capaz dela, apenas na consciência volitiva a representação precede conscientemente o objecto e conscientemente o determina segundo a sua configuração interna e espontânea. O mundo dos objectos naturais emana absolutamente da produção inconsciente. Aqui, pelo contrário, começa a produção consciente; e o que ela cria é um segundo mundo no seio do primeiro, com igual realidade e, não obstante, substancialmente oposto a ele. A consciência prática age visando um fim; para ela o conceito entendido como fim é o modelo real do objecto, mas este mesmo objecto é para ela uma tarefa e tem de ser «realizado», quer dizer, produzido com consciência.

A vontade só pode ser determinação livre do Eu se trouxer em si o seu próprio princípio. Todavia, defronta-a, de momento, a exigência moral como dever-ser. Se este dever-ser também se radica num querer, de modo nenhum o faz no querer do indivíduo. O dever-ser é um poder exterior ao Eu que a vontade individual encontra e mediante o qual se acha determinada. A condição desta determinação é a comunidade de indivíduos em que, desde o começo, a inteligência está enquadrada. A autoconsciência prática do Eu está referida à vontade e à acção das inteligências alheias, em cuja inter-relação existe já, como real (ainda que não moralmente perfeito), o mundo moral conjuntamente com as suas exigências ideais. Portanto, os começos de todo o querer e aspiração reais não hão-de procurar-se na pessoa isolada do indivíduo, mas na corrente històricamente existente da humanidade, na acção recíproca teleológica das pessoas. Daqui que a aspiração moral do indivíduo não pode esgotar-se numa criação pura original, mas sim na transformação do existente. A vontade individual encontra dados os seus pontos de partida. Só os seus objectivos, entendidos como «Ideias», como projectos livres, a podem conduzir para além desses pontos de partida. O agir, considerado de modo transcendental, é a continuação da mesma actividade que constitui também a essência da intuição. Ambas são produtivamente criadoras, só que a intuição é inconsciente e a acção é consciente. Esta última recolhe a produção criadora precisamente no ponto em que a actividade inconsciente a abandonou. Não há aqui, portanto, lugar para qualquer interrupção, qualquer conflito, qualquer antinomia fundamental, mas apenas para a ascensão da actividade à consciência de si própria.

Poderia parecer que se tivesse já demonstrado com isto a liberdade da vontade. Todavia, no sentido das formulações dadas,

a vontade é apenas fenómeno natural, age necessàriamente dum modo acabado, está absolutamente determinada do exterior, e ainda que, de facto, esteja acompanhada da consciência da liberdade, não é, todavia, uma liberdade real, mas apenas aparente. Ora, se toda a vontade moral se reduzisse a ela não haveria liberdade e o determinismo dominaria sem restrições. Também é impossível a liberdade da vontade se a procurarmos na determinação absoluta da actividade originária, se estabelecermos a lei moral como sendo o que, única e absolutamente, determina a vontade. Semelhante vontade seria, por sua vez, escrava; dominaria nela o determinismo da lei moral; não teria a escolha de querer ou não querer seguir a lei. Portanto, a lei moral não seria para ela mandamento, mas sim lei natural. Uma vontade que se opõe à lei como expressão do dever-ser é mister que tenha de ter a possibilidade de decidir pró ou contra a lei. Nisto consiste a liberdade: tem a forma indelével do «livre arbítrio». Ela é algo que está entre a liberdade absoluta e a liberdade natural. O que seja positivamente, não se pode apreender ou explicar. Só pode dizer-se que é o elo enigmático entre a natureza e a moralidade, que se enraíza na essência mais profunda do sujeito, aquilo que existe entre a determinação inconsciente pela lei natural e a determinação consciente pela lei moral, como a única coisa que paira do lado de cá de toda a determinação. Só a semelhante elo se pode atribuir culpa ou mérito, pelo menos desde que esta mesma atribuição não seja pecado no sujeito.

A Filosofia da História, de Schelling, projecta uma luz que completa, dum modo especial, este conceito de liberdade, o qual não é pròpriamente uma solução mas apenas uma exposição importante do problema. A história da humanidade não é um objecto teórico, como qualquer outro acontecer do curso universal. Contém, certamente, conformidade às leis, mas não se reduz a essa conformidade; contém a liberdade das decisões humanas em si, e isto a distingue do acontecer natural. Mas assim como a Filosofia da Natureza tem de destacar a direcção ou o desenvolvimento unitários do acontecer natural, também a filosofia da história tem de o fazer com o desenvolvimento ou o progresso da vida da humanidade. Ora, qual pode ser a condição universal dum progresso geral da história da humanidade? Não é possível procurá-lo na liberdade humana, pois esta, como livre arbítrio, é sempre, simultâneamente, tanto liberdade do mal como do bem. Muito menos está em questão a legalidade natural; excluiria a liberdade como factor de progresso e privaria a história da sua distinção específica em relação ao processo natural. Se se adopta como norma intrínseca suprema, por exemplo, o

nascimento duma constituição civil universal da humanidade, o que pode então garantir semelhante nascimento? Tem de haver qualquer coisa de mais elevado do que a liberdade humana; portanto, não pode ser liberdade, mas apenas necessidade; não criação consciente, mas inconsciente, e, não obstante, de tal natureza, que não coincida com a criação consciente da natureza. Com isto Schelling aceita uma ordem moral do mundo não garantida pelos homens e decide-se mais radicalmente do que Fichte pela hipótese de uma ordem mais elevada que predomina no meio do agir livre dos indivíduos; ordem que actua neles como destino ou providência, de tal modo que, independentemente de toda a decisão humana, nasce, necessàriamente, o que «deve» nascer. Aqui mostra-se o reverso do conceito de acção inconsciente. O sentido do querer e agir humanos não se reduz àquilo que este querer persegue livre e conscientemente. Sem que o homem tenha disso consciência, aspira e actua nele qualquer coisa de maior, em cujas mãos, sem ele o saber, é um meio vivo, e cujo fim último transcende em muito o campo de acção das pessoas numa «síntese absoluta de todas as acções». No fundo, isto não é uma contradição: no absoluto, necessidade e liberdade não só não são contraditórias, mas, antes, absolutamente idênticas. Apenas à consideração da consciência finita podem aparecer-lhe como contrárias. «Subjectivamente, em relação ao fenómeno interior, agimos nós; objectivamente, nunca agimos nós, mas sim outra coisa, por assim dizer, age por meio de nós.» A mesma identidade que abrange espírito e natureza, sujeito e objecto, reúne também liberdade e necessidade num acontecer universal, imenso e único. Ela é o inconsciente eterno, que o espírito consciente não alcança com saber algum, mas apenas com a fé. A equiparação deste absoluto com aquilo que os religiosos de todos os tempos designam como «Deus» torna-se inteiramente compreensível. «Deus na história» é a garantia do progresso moral. A história é para os clarividentes a revelação progressiva de Deus, e até uma prova viva directa da sua existência. Equivale a um drama no qual Deus é o dramaturgo, mas o homem é o actor e, não obstante, em virtude do seu livre arbítrio é, ao mesmo tempo, co-autor do seu papel. A sua acção é livre, e, não obstante, simultâneamente, determinada pelo espírito unitário que dramatiza com o seu pensamento.

De qualquer modo, nesta relação da história permanece incompreensível como é que Schelling crê poder reunir tão completamente o seu conceito de liberdade com esta teoria. Se por detrás da consciência moral da liberdade, todavia, se encontra uma necessidade reinante, que lhe fica oculta, que domina sobre

as suas decisões e é desconhecida por elas próprias, então estas mesmas decisões não podem ser apreendidas como actos dum livre arbítrio real. Mas, nesse caso, o «Deus na história» é o Fatum do homem. Ora Schelling rejeitou, do modo mais violento, este modo de ver. Para ele o fatalismo é uma desfiguração da verdadeira realidade, bem como o seu pólo oposto, o ateísmo, que suprime o ser de Deus tanto da história como da vida em geral. Não crê que o fatalismo derive como corolário da sua teoria histórica. Esta, pelo contrário, com a identidade de liberdade e de necessidade adoptará uma atitude que seja, ao mesmo tempo, moralmente livre e religiosamente sujeita. Religião significa em absoluto, para ele, o que a ambas abrange. A este ponto se liga, mais tarde, a sua filosofia da liberdade.

Na construção transcendental da consciência não é a ética, mas a estética a suprema e última etapa. O fenómeno da liberdade só pode ser compreendido «por meio de uma actividade idêntica, que, simplesmente por motivo do aparecer, se separou em consciente e inconsciente». A natureza é produto teleológico, mas não é produção conforme aos fins, por isso é, em todos os seus produtos, algo inteiro. Mas o homem é um «fragmento eterno», pois ou o seu agir é necessário, e então não é livre, ou é livre, e então não é necessário e conforme à lei. A arte, como potência mais elevada da intuição, é o que reúne novamente as duas coisas na unidade. Nela reúnem-se liberdade e necessidade, actividade consciente e inconsciente, aliás de tal modo que o Eu se apreende a si mesmo como a identidade de ambas. O produto artístico confina, por um lado, com o produto da natureza, por outro lado, com o produto da liberdade. Mas a reunião de ambas as espécies de actividade mostra aqui uma forma inversa à da natureza. Esta começa inconscientemente e termina conscientemente, a produção não se ajusta a um fim, mas sim ao produto. Mas a intuição artística «tem de começar com consciência e terminar objectivamente no inconsciente, o Eu é consciente segundo a produção, inconsciente no tocante ao produto». Uma obra de arte é inesgotável, contém, na sua perfeição hermética, mais do que àquilo que o artista pôde conscientemente introduzir. Mas o que é aquilo que nele cria inconscientemente? Tem de ser qualquer coisa que guarde, com respeito à criação artística, uma relação semelhante àquela do domínio de Deus na história no tocante ao livre arbítrio do indivíduo — um encadeamento fatal dos acontecimentos, um destino *sui generis*.

Levando por diante esta analogia, Schelling cria o conceito metafísico do artista satisfazendo os voos mais elevados da ideologia romântica. No artista vive qualquer coisa mais poderosa

do que ele próprio, um poder que o impele, que, por seu intermédio, cria qualquer coisa de infinito, de eterno. Está submetido a este poder, como está ao seu destino. O artista tem aquilo que o homem comum não tem: um destino próprio e interior. A consciência humana que está submetida a este incompreensível como a uma lei recebe dele a consumação da sua obra como uma dádiva da graça; é aquilo que nós designamos pelo conceito obscuro do génio. Há neste duas naturezas, e da contradição profunda e insolúvel existente entre elas ele arranca todo o intuir e criar artísticos. Mas na obra criada elimina-se toda a contradição, toda a inquietação e nostalgia cederam ao sentimento da harmonia infinita. O objecto da acção fica eternamente incompleto, nunca se encerra no todo, porque é infinito. Também a obra de arte é infinita, mas é uma infinidade fechada, presente como totalidade, síntese da natureza e da liberdade. Mas para o próprio artista, assim como para o espectador, existe uma «infinidade inconsciente» que nenhum entendimento finito é capaz de explicar. Precisamente por isso, toda a obra de arte verdadeira é susceptível duma «exegese infinita da qual jamais poderá dizer-se se esta infinidade está depositada no próprio artista ou reside simplesmente na obra de arte». A expressão exterior da obra de arte é a de repouso e grandeza silenciosos. A harmonia que se liberta na alma do criador também ela a leva consigo. A infinidade é incomensurável a toda a consciência, mas é aqui vencida e exposta num objecto intuitivo-concreto. A obra como tal é finita, mas o que nela é representado e por meio do qual ela é obra de arte é infinito. Semelhante infinito, exposto de modo finito, é a beleza. Esta fórmula atinge o pensamento fundamental do romantismo cuja reflexão mais profunda está encaminhada, em todos os problemas, para a maravilha do infinito no finito, assim como para a percepção desta maravilha na obra de arte. Mas, com isto, Schelling toca no ponto em que a estética transcende nele o carácter dum simples membro do sistema, obtendo significação universal e mostrando-se como a suprema e última etapa de todo o pensamento filosófico.

Aquilo que, efectivamente, tem lugar na produção artística, se bem que permaneça na sua essência profundamente incompreensível, é, precisamente, aquilo para que a filosofia tende eternamente: aí o Eu a si mesmo se vê produzir e perscrutar no interior da unidade da actividade consciente e inconsciente, ainda que lhe fique oculta a fonte originária desta última. Por isso, a arte, para o filósofo, é o supremo, é a realização da sua aspiração, o «órgão único e eterno e, ao mesmo tempo, o documento da filosofia». Perante a obra de arte da natureza, que também é

criada pelo espírito, o espírito filosofante, com os seus meios inadequados, nunca pode adoptar o ponto de vista do artista criador. Na verdade, é-lhe possível captar mentalmente a constituição estética do mundo como totalidade, mas enquanto procura a essência deste e, assim, se procura, na realidade, a si mesmo, não pode encontrar-se nele. Escapa a si mesmo enquanto se procura. Mas o artista acha-se na posição que o filósofo busca, quer dizer, na posição do criador. Nisto também encontra o seu mais extremo reverso a noção platónica das Ideias que Schelling utilizou intercalando-a na sua filosofia da natureza. O que Platão rejeitou na arte, a apreensão dos próprios modelos eternos, é o que justamente para Schelling constitui a essência mais íntima da arte. A obra de génio única no seu género é a de intuir e reproduzir na sua pureza — acima dos limites da imitabilidade — as Ideias eternas cuja cópia todo o ser perecível é. A arte não é imitação, não constitui cópia de cópia, como julgava Platão, mas o quadro que se combina com a própria ideia divina. Não um ser-se ultrapassado pela natureza numa admiração impotente, mas a sua elevação acima de si mesma, a sua consumação, a visão pura da essência como tal, que, aliás, no mundo jamais aparece imaculada. Os desvios da arte em relação à natureza não são a sua impotência, mas a sua vantagem. O que é produto natural só por um instante existe, a arte fixa-o como eterno, subtraindo-o ao tempo. Por este meio, ela fá-lo aparecer no seu puro ser «na eternidade da sua vida». A arte é o que a natureza jamais pode ser: a verdadeira apresentação das Ideias. Nas suas «Prelecções sobre a filosofia da arte» Schelling vai no encalço deste pensamento através do campo da mitologia, da vida religiosa e do culto e através da série das belas-artes. Converte-se, assim, no criador duma nova estética, nascida duma síntese feliz do romantismo e do idealismo filosófico, servindo de modelo a Hegel, Schopenhauer e a uma longa série de pensadores posteriores muito para além dos limites do idealismo alemão.

4. A Filosofia da Identidade

Na Filosofia da Natureza e no «Sistema do idealismo transcendental» está já contida, dum modo tão claro, a ideia de identidade que dificilmente se pode dizer qualquer coisa de novo a seu respeito. Ambas as teorias são concebidas como membros relacionados dum sistema, cujo princípio é comum, cujo complexo de fenómenos está em estreito contacto e cujo método torna patente, passo a passo, a relação existente entre eles. A in-

teligência inconsciente está na base de ambas as séries evolutivas. Numa desenvolve-se a formação da consciência a partir dos graus do espírito inconsciente, na outra a génese do produto peculiar à consciência a partir das funções do espírito em parte conscientes, em parte inconscientes. É evidente que só é possível uma ligação entre as duas se é o mesmo o fundamento primordial de ambas e das séries das suas respectivas condições. Também esta ideia da identidade não é a realização autónoma de Schelling depois do precedente de Fichte de 1799 e da Lógica de Bardili. Todavia, o que aqui se acrescenta de novo não é só a realização do princípio da unidade ou o método particular de exposição da obra mestra de Schelling de 1801 *(Exposição do meu sistema de filosofia)*, mas é o problema fundamental da posição a tomar que novamente se põe e que, pela primeira vez, é apreendido na sua raiz. Outra questão é saber se terá sido resolvido e até que ponto foi, em geral, sistemàticamente dominado.

A Filosofia da Natureza tem, como fundamento, um pensamento realista; a filosofia transcendental um pensamento idealista. O princípio da natureza é espiritual e, como tal, é também um princípio ideal; mas só como tal, quer dizer, não é um princípio da consciência. A génese dos produtos naturais e da sua potência suprema, a consciência, é um processo real que emana das leis duma força natural inconsciente e, em todo o caso, progride independentemente da consciência e das suas condições imanentes. É neste realismo que consiste a oposição entre a concepção da natureza que caracteriza Schelling e a que tinha Fichte e não se pode desconhecer quanto procura Schelling, em numerosas e hábeis formulações, esbater esta teoria chocante para o idealismo. Na filosofia transcendental, pelo contrário, aparece totalmente unido a Fichte na sua atitude. Aqui, a natureza, conjuntamente com os seus produtos «reais», gera-se completamente das condições da consciência, reduz-se, portanto, em absoluto, à sua natureza de fenómeno, é um produto puro da intuição, etc. É claro que estas condições próprias da consciência não são conscientes e, nessa medida, estão próximas do espírito inconsciente da natureza; no entanto, são subjectivas e a natureza que, como fenómeno, resulta delas, é um produto do Eu. Encontramo-nos, assim, dentro do idealismo mais decidido, e de modo algum no campo do idealismo objectivo. Que Schelling possa unir este ponto de vista com o realismo da Filosofia da Natureza, eis um testemunho não só de que, desde o início, ele se não preocupa, de modo nenhum, com idealismo e realismo, mas também de que, pelo contrário, se encontra já nisto a base duma

concepção muito diversa do sistema, a qual, simplesmente, não assume suficiente expressão nas exposições de ambas as partes. Para explicar esta concepção, empreende o «Sistema da identidade absoluta». Não pretende, de modo algum, trazer qualquer coisa de substancialmente novo, mas apenas reunir o que até então existia separado e aparentava ser contraditório. É por isso que a elaboração do princípio e sua execução constitui o único ponto de cujo esclarecimento aqui se trata. «O que é o idealismo e o realismo e também uma terceira posição composta de ambos, não está, de modo algum, esclarecido, e é preciso esclarecê-lo.» Tão-pouco se esclarece com a expressão «identidade»; seja a de pensar e ser, ou a de sujeito ou objecto, a de Eu e não-Eu, ou de produção consciente e inconsciente. É diferente se dissermos que o Eu é tudo, ou que o todo é igual ao Eu, ainda que as duas expressões sejam idealistas. Depende do sentido preciso que se dá à palavra *idealismo*. Não é a mesma coisa atribuir ao Eu um elemento que, ao mesmo tempo, esteja implícito em todo o não-Eu e postular uma identidade para além de ambos, que não possa mostrar-se totalmente em nenhum deles, mas que, não obstante, apareça nos dois. Este último ponto de vista poderia, com razão, ser exposto, por um lado, como idealismo, por outro, como realismo, e, contudo, na sua essência, não seria nem um nem outro.

O novo ponto de vista é introduzido como um racionalismo absoluto. Nada existe fora da razão absoluta, pois não há nada fora do sujeito e do objecto; mas ambos estão, indissolùvelmente, unidos e compreendidos na razão absoluta. Ela é apenas a «indiferença total do sujeito e do objecto». A razão cessa de ser qualquer coisa de subjectivo logo que se torna abstracção do sujeito pensante e, visto que um objecto pensado só é possível em relação a um sujeito pensante, cessa assim de ser simultâneamente algo de objectivo. «Portanto, por meio daquela abstracção converte-se no verdadeiro em-si, que recai, precisamente, no ponto de indiferença entre o subjectivo e o objectivo.»

A posição da filosofia é a posição desta razão; «o seu conhecimento é um conhecimento das coisas como são em-si, isto é, como elas são na razão». A filosofia vai à essência das coisas, a qual reside no absoluto, mas o absoluto é a razão. Fora da razão não há nada; nela está tudo. É absolutamente una e absolutamente igual a si mesma. A sua lei suprema é o princípio da identidade, mas, visto que inclui todo o ser, a identidade é, também, a lei suprema do ser. Este princípio é, simultâneamente, expressão do único conhecimento incondicionado. Este é indemonstrável e existe ao ser pensado o seu conteúdo. «Ser» é

próprio da essência da identidade absoluta. Mas como a razão se confunde com ele, o ser está na essência da razão.

Estes princípios que, em primeiro lugar, soam abstractamente e que nada dizem, manifestam-se como fundamentos da maior significação logo que são considerados à luz das suas consequências. A razão idêntica é, evidentemente, ilimitada, se, por outro lado, abrange tudo. Mas é também inextinguível como idêntica; por conseguinte, tudo o que é tem de ser no fundo identidade do sujeito e objecto. Portanto, não existe nem o ser-em-si dum sujeito, nem o de um objecto: o ser de ambos acha-se, antes, para além deles próprios, na sua identidade. Daí não haver nada que seja finito, uma vez considerado em si. Partindo da perspectiva da razão, a finitude não existe. Considerar as coisas dum modo finito significa não as considerar na razão, quer dizer, não como são em si. A perspectiva do finito corresponde a sair-se da identidade e da totalidade e a assumir a atitude de diferenciar aquilo que em si é indiferente. Esta atitude é a natural, o ponto de vista de qualquer consciência que imagine o seu objecto perante si.

Schelling deduz esta perspectiva do finito e da consciência imediatamente a partir da infinitude do absoluto. O que no absoluto é inalterável, eterno e acabado, aparece no universo fragmentado numa multiplicidade que não se pode abarcar com a vista, estendido, temporalmente, através dum processo de desenvolvimento progressivo. Ora, que levará a multiplicidade a sair desta unidade? Que coisa pode fazer entrar o eterno na temporalidade e no fluxo do processo? Para solucionar este problema, Schelling segue o caminho de Plotino. O absoluto é razão, mas a razão é conhecimento, e porque fora dela nada há que possa ser objecto do conhecimento, pelo contrário, todo o objecto e todo o sujeito está encerrado nela, a razão só pode ser autoconhecimento. Segundo a sua essência, a própria identidade absoluta é tudo, «mas, segundo a sua forma de ser, é um conhecer da absoluta identidade». E porque a essência desse conhecer é infinita, o seu autoconhecimento tem de ser também infinito. Mas a razão não pode conhecer-se infinitamente a si mesma «sem estabelecer-se infinitamente como sujeito e objecto». Nesse mesmo sentido, precisamente, tinha ensinado Plotino que o Nus, para conhecer-se a si mesmo, necessitava de cindir-se em sujeito pensante e objecto pensado, em ser inteligente e ser inteligível, e esta cisão era considerada por ele como a origem de toda a génese posterior (Proodos). A questão consiste só em saber como se há-de entender a mesma cisão. E neste ponto Schelling dirige-se por um novo caminho.

Sujeito e objecto têm, portanto, de entrar em oposição. Em si não podem estar em contraste porque são idênticos; a sua diferenciação, por consequência, não pode ser qualitativa. Pode, apenas, ser buscada num deslocamento gradual recíproco de ambos fora da identidade de modo que ora um ora outro preponderе como membro. Portanto, entre eles «só é possível uma diferenciação quantitativa». Mas é possível uma série infinitamente gradual de semelhantes diferenciações, e nesta série consiste o mundo das coisas finitas. O ser, ou coisa individual, é «o que está fora da totalidade». A indiferença do sujeito e objecto é a totalidade e, por conseguinte, toda a individualidade, finitude e as coisas como tais, assim como as suas gradações, assentam na diferenciação dessa totalidade. A diferenciação é a passagem do Uno para o múltiplo, do ser-em-si para o fenómeno, do absoluto para o mundo. O facto de existir esta passagem, isto é, de o fenómeno não ser uma vã ilusão, não é simples não-ser, mas antes uma consequência necessária do autoconhecimento gradual do absoluto. É nisto que se distingue a nova noção de identidade da antiga noção de Parménides.

A identidade é o único em-si e a sua eliminação é impossível; consequentemente, tem de conservar-se igualmente também através de toda a diferenciação. É, portanto, impossível que um ente finito seja simplesmente subjectivo ou simplesmente objectivo. Todo o ser, de acordo com a lei da identidade, toma a forma de sujeito-objecto. A diferença não afecta a essência das coisas, mas apenas a «grandeza do ser» delas. O factor ideal e real das coisas está numa relação estritamente complementar. A sua ascensão e queda num ser finito é, proporcionalmente, indirecta. Na série das coisas, cada uma é um membro limitado que supõe já a série inteira, assim como supõe a identidade. É apenas a preponderância do subjectivo ou do objectivo que constitui a natureza da finidade. A identidade modifica-se no finito; cada *modus* é um modo de ser da liberdade e, visto que estes modos de ser são quantitativamente diferenciados, eles constituem as potências do absoluto. Aquilo que chamamos mundo é a série destas potências. A potência individual, como tal, é uma abstracção vazia; possui o seu modo de ser ùnicamente dentro da série, de modo que o seu ser verdadeiro não se encontra nela própria, mas sim na identidade total cuja expressão adequada é a série integral de todas as potências. Daqui resulta que todas as potências são simultâneas, inseparáveis, umas nas outras e umas com as outras. A identidade absoluta desenvolve-se como autoconhecimento na série destas, quer dizer, ela só existe sob a forma de todas as potências». Esta é a razão pela qual o ser

singular só tem existência como membro necessário da totalidade da relacionação universal: nisto se enraíza toda a referência, toda a relação do ser, toda a dependência legal — seja ela considerada a partir do ponto de vista científico-natural, como nexo causal, ou, filosòficamente, como teleologia do acontecer universal. Cada coisa fixa-se na totalidade dum encadeamento universal; as suas próprias determinações já a implicam. Portanto, cada coisa, à sua maneira, é infinita, segundo o modo da sua potência; cada coisa é representante do todo, produção da totalidade e da identidade que abrange a extensão do universo. Distinguindo-se da totalidade absoluta, esta totalidade que se apresenta no ser singular é, certamente, «relativa»; a sua relatividade reside, precisamente, no facto de estar condicionada pelo grau de diferenciação.

Com isto se atinge o ponto a partir do qual se pode solucionar o conflito do realismo da Filosofia da Natureza e do idealismo da Filosofia Transcendental. Os dois mundos em que, para a consciência comum, se divide o mundo único, o mundo interior espiritual e o mundo exterior das coisas e processos espaciais, constituem, desde Descartes, o tema fundamental da sistemática filosófica, quer se investigue esta dualidade no problema enigmático do corpo e da alma, quer no problema do conhecimento, quer ainda no da vontade. Na sua época, Spinoza tinha procurado vencer as dificuldades da heterogeneidade mediante a unidade da substância. Schelling aspira a um monismo semelhante com a sua ideia de absoluto. Mas para eles ambos os mundos não são atributos, mas sim séries de potências complementares; a conexão entre os dois não significa, para o nosso filósofo, paralelismo, mas sim identidade diferenciada pelo factor preponderante ideal e real. Tão-pouco a «ordem e conexão» do todo, que é a mesma em ambos os mundos, significa para ele a cadeia de dependências sem objectivo duma «consequência matemática», mas antes o desenvolvimento e gradação do autoconhecimento do Absoluto. O princípio da ascensão na série das potências é um motivo leibniziano implantado na imagem do mundo monista-panteísta, só com a diferença que não é simplesmente a «perfeição» aquilo para que tende todo o desenvolvimento, mas sim a consciência como tal, sendo sòmente o fim último a autoconsciência do Absoluto. Na matéria temos a potência mais baixa que mostra a preponderância do mais forte grau de objectividade. Na verdade do conhecimento e da beleza da obra de arte temos a suprema potência com a preponderância máxima da subjectividade. Entre estes extremos encontra-se a cadeia graduada de todo o ser finito.

Se estes traços fundamentais do sistema se mantiverem unidos, obtém-se a seguinte imagem unitária do todo: nem o mundo do objectivo, nem o do subjectivo pode jamais existir isolado, pois desse modo eliminar-se-ia o equilíbrio do todo. Mas este equilíbrio é a única coisa que existe «em si», é a indiferença absoluta na sua forma desenvolvida e explícita. Portanto, a série ideal e a série real das potências têm de se completar, necessàriamente, entre si pela preponderância do subjectivo, por um lado, e do objectivo, por outro, de tal modo que a indiferença permaneça incólume. Desta forma, conserva-se a identidade através da totalidade do mundo diferenciado; não é explícita num único ponto, mas sim no todo. A compensação recíproca percorre continuamente ambas as séries, membro por membro, e cada grau a inclui. Esta inclusão constante ocorre precisamente no particular, de tal modo que a identidade original fica a salvo no seio de toda a diversificação. Para esta fórmula fundamental do sistema universal, Schelling propõe como esquema a imagem da linha recta em cujo ponto médio domina implìcitamente a indiferença absoluta (A = A), mas em cujos pólos se acentua a preponderância do factor subjectivo (A) e do factor objectivo (B), o que se indica com o sinal + escrito por cima:

$$\overset{+}{A} = B \quad \underline{\qquad\qquad} \times \underline{\qquad\qquad} \quad A = \overset{+}{B}$$
$$A = A$$

O esquema contém, para a esquerda do ponto de indiferença, a série de potências ideais ($\overset{+}{A} = B$), para a direita a das reais ($A = \overset{+}{B}$), pelas quais sempre se indiferenciam, recìprocamente, as correspondentes. Com esta polaridade das séries de potências está, portanto, solucionada a oposição entre idealismo e realismo, desde que se considerem as produções da natureza ou as do espírito tomadas em si mesmas, quer dizer, fora da totalidade. A oposição cessa e dissipa-se para quem escolher o ponto de indiferença para sua posição e a partir de lá contemplar sinòpticamente ambas as séries. A coexistência destas é a «forma do ser da identidade absoluta». O que se indiferencia e elimina no nexo entre ambas as séries é precisamente o que constitui a forma dualista de todo o fenómeno, a subjectividade e a objectividade como tais, como se cada uma delas fosse um ser-para-si; mas o que nelas continuamente se conserva e se restabelece integralmente na totalidade de todas as potências é o que jamais

aparece e constitui o único ente verdadeiramente para si: o idêntico ou o absoluto mesmo. A soma de todas as potências reais e a soma de todas as potências ideais formam juntamente um equilíbrio absoluto ao compensar neles totalmente os grandes estados polares do subjectivo e do objectivo. É por isso que a totalidade absoluta de todas as potências é perfeitamente uma e a mesma coisa que o ser da totalidade absoluta. Mas, visto que esta totalidade não é mais do que o universo inteiro — não apenas o cosmos, mas, simultâneamente, também o universo da consciência e, portanto, o duplo conjunto de todo o subjectivo e de todo o objectivo —, então tem de ser válido o princípio com que Schelling se separa radicalmente tanto do espinozismo como do emanatismo. «A identidade absoluta não é causa do universo, mas sim o próprio universo, pois tudo o que é, é a própria identidade absoluta.» Para esta concepção do mundo a ênfase não se encontra na evolução como tal, como tão-pouco no retorno das coisas (como, de certo modo, é o caso de Plotino). A evolução é aqui apenas uma imagem da série concebida do ponto de vista valorativo da subjectividade — por cuja ascensão se vê dominada —, constituindo, portanto, uma imagem completamente unilateral. Uma imagem igualmente unilateral seria a evolução inversa do espírito em matéria, a qual teria de significar, sob o ponto de vista do sujeito, uma espécie de involução. A filosofia da identidade, por princípio, mantém-se indiferente em relação a semelhantes aspectos parciais, subordinados. Pelo contrário, a ênfase ùnicamente recai «no equilíbrio quantitativo perfeito do sujeito e do objecto», no qual se nivela toda a preponderância dum ou doutro factor (nivelado, de facto, apenas no sistema como totalidade), de modo que todas as potências carecem do ser-em-si, sendo simples formas de aparição. O todo é, precisamente, anterior às partes, a conexão anterior aos membros que se enlaçam, a identidade anterior à polaridade; e assim também, no sistema filosófico, o ponto de vista da identidade absoluta é anterior à oposição da Filosofia da Natureza e da Filosofia Transcendental.

De todas as outras formas de monismo filosófico se distingue o de Schelling; nele não só tudo é uno, «no seu último fundamento», mas também o é, precisamente, no ser individual concreto. Não existe, para o ponto de vista da identidade, uma potência real sem potência que se lhe oponha e vice-versa. E entre elas existe sempre a mesma identidade, que também existe no ponto de indiferença e na totalidade das duas séries. Sobre esta grandiosa concepção do sistema poderia obter-se um juízo definitivo ùnicamente em relação à sua realização com-

pleta. Schelling deu semelhante realização apenas à série objectiva; como desenvolvimento da série subjectiva pode utilizar-se, dum modo geral, o «Sistema do idealismo transcendental» que se completa com um conjunto de indicações das suas «Prelecções sobre o método do estudo universitário». O sistema da identidade não é concebido por Schelling como uma filosofia totalmente nova, mas como base geral para a Filosofia da Natureza e do Espírito já desenvolvida. E, de facto, a partir desta base entendem-se muitas coisas que permaneciam obscuras nos primeiros esboços teóricos; assim, por exemplo, nas «épocas» da consciência teórica repete-se a gradação das potências naturais, da mesma forma que a criação artística é a produção das Ideias que também se produzem inconscientemente na natureza. Da mesma forma também o realismo do ser natural e o idealismo da intuição produtiva constituem aspectos duma mesma identidade de sujeito e objecto dentro da ordem unitária daquele processo universal, que, por sua vez, é apenas o autoconhecimento progressivo da razão única e absoluta. De um modo especial, pode considerar-se brilhante a investigação neste sentido feita no livro *Bruno* sobre a relação que os «conceitos eternos ou ideias» mantêm com o fenómeno e sobre a que mantém a essência da natureza prototípica ou produtiva com o ser imitativo das coisas, assim como sobre a coincidência dos contrários na indiferença do Absoluto.

Mas o que, apesar de tudo, não alcança uma clareza perfeita é um problema que está contido no princípio supremo da mesma teoria da identidade. Esta teoria rejeita, fundamentalmente, uma autêntica passagem do Absoluto e do indiferente para o relativo e diferenciado. Esta passagem não pode verificar-se porque o Absoluto não é fundamento do universo, mas o próprio universo. Por outro lado, esta equação não pode inverter-se; o universo não esgota o Absoluto, que não se esgota nele. O processo universal não é simplesmente o Absoluto, mas apenas a sua «actualidade», a saber: o seu autoconhecimento progressivo. O sujeito-objecto idêntico não está em acto se não se estabelecer a diferença quantitativa entre ambos. A diferenciação é já, portanto, pressuposto da realidade do Absoluto, pois o processo universal consiste num indiferenciar-se progressivo, mas este está condicionado pela diferença quantitativa consumada entre o subjectivo e o objectivo. Estaria, portanto, de acordo com isto o primário condicionado na sua actualidade pelo secundário, o ente-em-si condicionado pelas suas formas de aparição? Natureza e espírito, na sua dualidade, teriam de ser fundamento do Absoluto, enquanto este forma, em mais larga medida, o sentido

de ser o fundamento da unidade da natureza e do espírito. De facto, Schelling designa, neste sentido, a natureza como fundamento; não lhe chama, porém, o fundamento do sêr do Absoluto, mas apenas o fundamento da revelação do ser do Absoluto. E aqui se encontra a indicação duma possível solução do problema. O autoconhecimento do Absoluto é a revelação do seu ser; mas, ao mesmo tempo, é a actualidade desse mesmo ser. Poder-se-ia dizer também da seguinte forma: a essência do Absoluto — ou, o que é o mesmo, de Deus — é a razão. A razão tem de diferenciar-se no subjectivo e no objectivo para ser o que é em essência: autoconsciência. Ùnicamente pela sua autoconsciência se actualiza a sua essência, quer dizer, o ser-para-si. Ora, onde tem Deus no universo a sua autoconsciência? Só a pode ter num ser a quem Ele se revele. Por sua vez, semelhante ser só pode pertencer à série subjectiva de potências, pois só nesta há consciência. Inversamente, o objecto da revelação sòmente pode pertencer à série objectiva. Portanto, a autoconsciência de Deus apenas pode verificar-se na correspondência entre as potências objectivas e as subjectivas; ou, o que é o mesmo, a autoconsciência de Deus não é senão a consciência objectiva do homem. Considerado em si mesmo, Deus sem o homem seria inconsciente; tem a sua consciência em nós, na nossa consciência do mundo. Mas, uma vez que a sua actualidade consiste na sua autoconsciência o fundamento da sua actualidade (isto é, da sua realidade e existência) reside em nós, que somos sujeitos conscientes; certamente não em nós exclusivamente, mas na correspondência viva entre nós e aquilo de que somos conscientes no universo. O devir consciente do universo é, neste sentido, o processo do conhecimento.

A distinção de potência e acto não recai sobre o Absoluto como tal, mas sim sobre o processo; por conseguinte, no Absoluto têm os dois modos de ser de reunir-se e indiferenciar-se igualmente como sujeito e objecto. E visto que o elemento envolvente não é o processo mas a coincidência de todos os contrários no Absoluto, este último tem conseqüentemente de conceber-se antes como fundamento de si próprio, quer dizer, como a verdadeira *causa sui*; por conseguinte, o fundamento da sua actualidade no processo universal não necessita ser procurado fora dele mas na sua essência. Mas, uma vez que esta sua essência não se reduz a potência tem de colocar-se igualmente naquela essência a diferenciação como fundamento da sua actualidade. E é esta legalidade da diferenciação em virtude da indiferenciação actual que constitui o núcleo da Filosofia da Identidade — por assim dizer, o mais profundo substrato das

suas ideias: a autodesagregação espontânea do Uno em virtude da autoconsciência, isto é, por causa do ser-para-si.

Este motivo fundamental une o pensamento de Schelling, na fase do seu racionalismo absoluto, ao pensamento de Plotino e de Fichte. Mas do mesmo modo que nestes dois pensadores, inclui-se já nele também um factor de irracionalidade que traz consigo o germe de novos problemas e duma nova forma de sistema.

5. A Filosofia da Liberdade

Do mesmo modo que aconteceu com Fichte, também se pode seguir no pensamento de Schelling uma direcção religiosa que se destaca cada vez mais fortemente no decurso dos anos. Irrompe já distintamente nos capítulos finais do *Idealismo Transcendental*; em *Bruno* a concepção panteísta-religiosa do mundo serve de base à Filosofia da Natureza e no pequeno escrito *Filosofia e Religião*, de 1804, a relação entre Deus e o homem situa-se plenamente no centro dos seus interesses. Schelling tenta aqui reunir os dois grandes domínios do espírito que têm o mesmo objecto mas se separam amplamente tanto na consciência do homem como na história: o domínio da fé e o do saber. Esta união há-de ser possível para além de todas as contradições que divorciam esses dois domínios se se apreender dum modo suficientemente profundo o problema que lhes é comum, pois nos mistérios das épocas antigas já ambos tinham formado uma unidade inseparável antes de a Filosofia se tornar escolar e doutrinária e a Religião se converter em fé exotérica e popular, degenerando em mitologia. O problema consiste em reconquistar esta unidade original. O meio por que há-de reconquistar-se é a Filosofia da Identidade. No âmago de todas as dificuldades está situado o problema da origem do Mal e da essência da Liberdade do querer. A ideia duma «queda de Deus» domina esta linha do pensamento. Como seu ponto de partida externo encontra-se o motivo da auto-reduplicação do Absoluto — que se torna necessária para que o Absoluto saia de si próprio, ou seja, o motivo da emanação, da auto-revelação de Deus. Há uma forma oposta ao Absoluto que, como «outro Absoluto», se desdobra num mundo de Ideias; o seu desdobramento é a «verdadeira teogonia transcendental», o devir ou a realização de Deus no mundo. Aqui já aparece claramente no seu reverso a ideia da identidade, a qual originalmente não era de modo algum tomada em linha de conta. É pensada como identidade

do subjectivo e do objectivo, como o exige logo o problema teórico, e como tal é capaz também de satisfazer certos requisitos básicos do prático e do estético. Mas agora formou-se uma dualidade situada numa dimensão totalmente diversa, a qual também tem de ser abrangida por uma identidade original. Para vencer este novo problema necessita-se duma nova concepção do referido princípio. Com este problema a Filosofia da Identidade atinge as suas últimas ramificações; mas para terminar apenas na aporia que consiste em perguntar, por um lado, como é que o Absoluto pode ter a condição da sua realidade fora de si próprio e, por outro lado, como é que o Absoluto, o Englobante universal, o Incondicionado, pode, contudo, permanecer sem diminuição. A solução desta aporia fica por encontrar.

A questão que aqui se indica *in nuce*, mas que todavia ainda está longe de se apresentar em todo o seu alcance, aparece cinco anos mais tarde nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objectos que com ela se relacionam* sob a forma do antiquíssimo e fundamental problema ético-religioso do Mal. Nele se enraíza aquele segundo e mais profundo dualismo de natureza metafísica que estabelece uma diferença fundamental entre sujeito e objecto, dualismo que percorre invencìvelmente tanto sistemas antigos como modernos: a oposição entre Deus, princípio do Bem, e um poder que lhe é hostil, o princípio do Mal. Poder-se-ia sem dúvida, partindo dum ponto de vista meramente religioso, pensar em rejeitar *a limine* esta oposição. Para o mundo, como realização de Deus, bastar-lhe-ia a excelência como princípio eterno e único. Mas então cai-se numa contradição irredutível à essência ética do homem, pois esta só existe nele enquanto o homem for um ser livre. Mas a liberdade também significa justamente a capacidade do Bem e do Mal. Uma vontade absolutamente presa apenas ao Bem seria escrava, mas não livre. A vontade, portanto, só pode ser livre enquanto se afirmar perante o Bem e o Mal como perante dois poderes equiparados e autónomos que envolvem conflito mútuo.

Ora se toda a força e todo o poder provêm de Deus, como é que pode existir liberdade? O poder do Mal teria também de provir dele? Mas deste modo o dualismo de princípios situar-se-ia no interior do próprio Deus. Resulta disto que o panteísmo que se solidariza com esta inclusão, e portanto que origina o Bem no Mal, tem sido entendido como a eliminação radical da liberdade humana. Um poder infinito elimina todo o poder finito; «a causalidade absoluta dum ser admite no outro ser apenas passividade condicionada». Foi neste sentido que se

interpretou a doutrina de Spinoza. Segundo o modo de ver de Spinoza, nesta interpretação estão contidos hìbridamente o justo e o falso. Aquilo que nega a liberdade não é o panteísmo de Spinoza mas o seu determinismo mecânico. Se se ligar aquele a uma imagem do mundo idealista em vez duma imagem realista-causalista, então há lugar nele para a liberdade. De modo geral, o verdadeiro conceito de liberdade foi descoberto ùnicamente pelo idealismo e consiste na intelecção de que o princípio de todo o ser não é substância sem vida com predicados de existência, de incondicionalidade e de infinitude, mas um poder criador, vivo, isto é, qualquer coisa de espiritual que aja de acordo com um fim, algo de inteligente; numa palavra: uma vontade. «Não existe na última e suprema instância nenhum outro ser senão o querer. O querer é o ser original, a ele se conformando todos os predicados deste último: incondicionalidade, eternidade, independência em relação ao tempo, afirmação de si mesmo. A Filosofia inteira não aspira senão a encontrar esta expressão, que é a mais elevada de todas.»

O que à primeira vista parece paradoxal, se for visto sob esta perspectiva não é de modo algum difícil de compreender. O panteísmo estabelece uma dependência contínua, mas o princípio de identidade do qual tudo depende é um poder criador e não uma causa morta. Só a partir dele se há-de obter o conceito adequado de dependência. «A dependência não elimina a autonomia nem tão-pouco a liberdade. Não determina a essência e só supõe que o dependente, qualquer que seja a sua essência, só pode existir como consequência daquilo do qual depende; não enuncia o que é ou não é o dependente.» Portanto, o que é dependente segundo o devir pode ser independente segundo o ser; é o caso do indivíduo orgânico que descende por procriação de outros indivíduos e cuja essência se não encontra de modo algum preformada na essência dos progenitores, mas que tem antes a sua essência própria e rigorosamente individual. «Não é absurdo», diz Leibniz, «que o que Deus é possa ser ao mesmo tempo criatura, ou inversamente; tão-pouco implica contradição que aquele que é filho dum homem seja também homem.» Seria muito mais contraditório que o dependente não fosse autónomo. Haveria dependência sem dependente, consequência sem consequente, portanto não haveria verdadeira consequência. Mas isto significa que desta maneira todo o conceito de consequência se eliminaria a si próprio. A mesma reflexão é válida para a ideia do estar compreendido em outras coisas (que é o conceito do panteísmo): «Se o que está compreendido em outra coisa não fosse também vivo haveria compreensão

sem que qualquer coisa fosse compreendida, isto é, não haveria nada compreendido... Deus não é um Deus dos mortos, mas sim um Deus dos vivos.» Ùnicamente a autonomia do que está compreendido em relação ao que o compreende converte a compreensão numa relação real que não é tautologia vazia e que não se desvanece no nada. A processão dos seres a partir de Deus não deve ser compreendida como sendo mecânica ou, como Spinoza queria, como sendo «matemática» (o matemático é apenas uma simplificação do mecânico); por outras palavras, como um simples estabelecer ou realizar; não deve ser tão-pouco entendida como uma emanação em que o emanado permanece eternamente idêntico ao emanante. «A sucessão das coisas a partir de Deus é para Deus uma revelação de si mesmo. Mas Deus só pode revelar-se a si mesmo no que é semelhante a ele, isto é, em seres livres, em acção própria, de cujo ser não existe outro fundamento senão Deus, mas que são da mesma natureza que Ele.» O mesmo pode dizer-se da alma e das suas ideias: ela produ-las em si mesma, «mas a ideia, uma vez produzida, é um poder independente que nos segue operando por si e que, inclusivamente, cresce na alma humana de tal modo que chega a oprimi-la e a submetê-la à sua própria natureza». Toda a compreensão justa da liberdade depende do carácter vitalista da processão na qual o derivado se desenvolve para além da sua origem, não sendo perante ela produto inferior mas superior, de tal modo que finalmente se lhe opõe como instância autónoma. «O conceito dum Absoluto ou divindade derivada é tão pouco contraditório que se torna antes o conceito central de toda a filosofia.» Este tipo do Absoluto ou divindade é o que corresponde à natureza. Pode também esperar-se, portanto, o mesmo para o ser moral. Em Deus, liberdade e imanência não se harmonizam apenas exteriormente; pelo contrário, só o que é livre, na medida em que é livre, existe em Deus; mas o não-livre acha-se necessàriamente fora d'Ele.

Está assim preparado formalmente o conceito de liberdade, o qual se encontra já preformado na Monadologia de Leibniz. A Filosofia da Identidade acha-se em condições de admitir imediatamente este conceito. Nela a dualidade dependência-autonomia é completamente absorvida pela identidade original, como o é o dualismo teórico do ideal e do real. Mas com isto, todavia, a liberdade não fica materialmente determinada, como tão-pouco fica demonstrada a sua actualidade. Dela, a sua noção real e viva é a de que se trata dum poder do Bem e do Mal. E deste modo se situa novamente no centro das nossas reflexões o dualismo metafísico do Bem e do Mal, já apontado anteriormente,

o qual penetra mais fundo. É evidente que uma solução deste problema teria, pelo menos, que descer profundamente até aos fundamentos do sistema: por isso Schelling se recusa a seguir o processo da *Teodiceia* de Leibniz, que meramente toca a superfície e ao de leve quando procura justificar o imperfeito por meio da perfeição. Em oposição a esta doutrina, abre o seu próprio caminho de acordo com o modelo da Filosofia da Identidade que ele próprio fixou. Pode enunciar-se *a priori*: os dualismos, em geral, só podem ser superados por meio de identidades. Também com respeito à contradição, que aparentemente tudo desagrega, entre o Bem e o Mal no mundo — mundo que existe, não obstante, como unidade com a origem unitária e absoluta —, trata-se de mostrar a identidade que a precede e, a partir dela, de compreender a oposição como necessária em virtude dessa mesma unidade. E visto que Deus é a origem absoluta e a unidade omnicompreensiva do mundo, trata-se agora nada menos do que demonstrar a origem do Mal no próprio Deus, mas sem abandonar o carácter absoluto que o Bem assume nele.

Nada pode haver absolutamente independente de Deus. O Mal portanto não pode constituir princípio original ao lado d'Ele. Só pode nascer consequentemente de uma queda dele. Mas qual será então a razão dessa queda? De novo também só em Deus esta razão pode ser procurada e é Ele ùnicamente o próprio Mal original; mas o Mal, pressuposto da liberdade, só é possível fora de Deus. Esta contradição não se elimina, tem de reconhecer-se e solucionar-se, mas tal solução só pode encontrar-se indicando em Deus um factor que não seja Deus mesmo. Mas como é concebível semelhante factor em Deus?

É da ideologia mística de Jakob Böhme que Schelling tira o motivo que o conduz a uma saída para este dilema. Tudo o que existe tem de possuir um fundamento da sua existência. Ora, todo o ser originário pode possuir o fundamento da sua existência noutro ser fora dele. Mas Deus como ser absoluto apenas pode ter fundamento em si mesmo. Não obstante, de modo nenhum pode ser ele mesmo este fundamento, mas apenas uma natureza diferente dele, «a natureza em Deus», um ser inseparável dele, mas todavia diferente. Que Deus tenha de possuir o fundamento da sua existência em si mesmo é um facto afirmado por toda a filosofia da religião; mas esta não chega a elevar-se acima do conceito enigmático da *causa sui*, e daí provém o facto de não se distinguir claramente fundamento e existência. O erro reside no predomínio de conceitos derivados, inferiores, como o da precedência temporal ou da prioridade

da essência. Mas existe um ponto alto da especulação em que estes dois deixam de estar certos. «No círculo donde tudo procede não constitui contradição ser aquilo por meio de que se engendra uma coisa engendrada, por sua vez, por ela. Não há aqui primeiro nem último porque tudo se pressupõe recìprocamente e, não obstante, nenhum existe sem o outro.» No começo de todas as essências estamos perante um condicionamento mútuo, último e absoluto, perante uma relação que implica o carácter de perfeita reciprocidade ou de sistema. «Deus tem em si um fundamento interior da sua existência que o precede, contanto que seja considerado como existente; mas Deus é, por sua vez, o *prius* desse fundamento, ao passo que o fundamento como tal não poderia existir se Deus não existisse *actu*.» Portanto, o Absoluto não pode ser qualquer coisa simples em si — ideia que noutro contexto surgiu já também neste filósofo em relação à indiferença do subjectivo e do objectivo —; ele contém em si mesmo o fundamento de toda a diferenciação e, dado que toda a actualidade (inclusive a sua própria) assenta na diferença e que toda a existência é actualidade, tem de conter em si o fundamento da sua própria existência dele distinto.

Neste sentido, todas as coisas têm o seu fundamento em Deus; mas uma vez que se distinguem dele, este fundamento reside «naquilo que em Deus não é ele mesmo». O entendimento finito não pode alimentar a esperança de determinar em que consiste este fundamento. Só pode procurar torná-lo concebível por meio de alegorias, seja como «o desejo ardente que o Uno sente de gerar-se a si mesmo» ou como a obscura «vontade em que não se encontra entendimento algum», isto é, uma vontade não perfeita, «na medida em que o entendimento é precisamente a vontade na vontade»; ou também como «a vontade pressentinte cujo pressentimento é o intelecto»; ou como o «irregular existente no fundamento», que jaz na base de toda a auto-revelação do Absoluto, posto que nesta, entendida como o mundo real, tudo é regra, ordem e forma. Chega-se mais próximo da essência do fundamento se o reconhecermos simplesmente na sua irracionalidade irrevogável como a base inconcebível da realidade, o resíduo que jamais se esgota, aquilo que com a maior resistência não se deixa reduzir ao entendimento, mas que permanece fundamento eternamente. Desta inteligibilidade nasceu o intelecto no sentido próprio.

O Mal radica-se neste fundamento irracional. Um princípio obscuro e luminoso domina toda a série dos seres criados. Mediante o primeiro separam-se de Deus, por meio do último englobam-se nele. Mas ambos os princípios são, por sua vez,

abrangidos pela identidade. «Se entre o que está preformado no fundamento e o que o está no entendimento existe uma unidade original e o processo de criação se reduz a uma transmutação interna ou iluminação do princípio obscuro e primitivo, então o princípio obscuro em sua natureza é precisamente o mesmo que simultâneamente se transfigura em luz e ambos, ainda que só num certo grau, são uma mesma coisa em cada ser natural.» Por consequência, também esta identidade é contínua e se gradua, ao mesmo tempo, em diferenciações — da mesma maneira que as do sujeito e objecto. Também ela engloba tudo e não se interrompe em parte alguma e, não obstante, não está completa em nenhuma criatura finita, pois a sua consumação só se consegue no todo. Conhecemos o princípio obscuro como vontade própria da criatura, como vício, cobiça, vontade cega. Perante ela acha-se a vontade universal do «entendimento». E quando esta subordina aquela, servindo-se dela de harmonia com o seu critério, temos a elevação das trevas até à luz, o «todo único nascido de ambas». Esta elevação tem lugar na natureza onde quer que um grau inferior do ser se transforme no superior. «Ora, no homem encontra-se o poder total do princípio das trevas e simultâneamente reside nele também toda a força da luz»; nele existe a diferença mais ampla, a maior distensão de ambos os poderes originais, o abismo mais profundo e o céu mais alto. O homem é o ser finito de espécie única em cujo modo de ser estão abertas todas as possibilidades reunidas e nele estão também indiferenciadas do mesmo modo que o estão os contrários no todo. É mediante isto que o homem é a imagem de Deus, livre, capaz como ele de toda a amplitude das oposições; só nele Deus amou o mundo, pois a liberdade entendida metafìsicamente é a indiferença das possibilidades. «O homem, por haver nascido do fundamento (por ser criatura), possui em si um princípio relativamente independente com respeito a Deus»; tem, portanto, em comum com Deus o mesmo fundamento de existência; «mas precisamente do facto de este princípio — sem cessar de ser obscuro segundo esse fundamento — ser clarificado em luz emerge no homem, ao mesmo tempo, algo de mais elevado: o Espírito». O Espírito é o que o Verbo (a unidade) exprime na natureza. Mas no homem o Espírito encontra-se a si mesmo como consciência, como alma. Assim, apenas no homem se exprime perfeitamente o Verbo ainda represado em todas as outras coisas. Mas isto significa que neste caso Deus existe *actu*. «Na medida em que a alma é identidade viva de ambos os princípios ela é Espírito; e o Espírito está em Deus. Ora, se no espírito do homem a iden-

tidade fosse tão irredutível como em Deus não haveria nenhuma diferença, isto é, Deus como Espírito não seria revelado. Portanto, aquela unidade que é inseparável em Deus tem que ser separável no homem, e esta é a possibilidade do Bem e do Mal.»

A liberdade só é possível quando há separação de forças, diferença do idêntico. A vontade humana assemelha-se a um feixe de forças vivas. Toda a destruição do equilíbrio que se produz nela é desarmonia, eliminação interior, pois proporciona uma unidade falsa, uma «vida falsa». Neste último sentido Baader tinha comparado a essência da enfermidade com o Mal, e neste sentido «ùnicamente justo» do Mal torna-se patente que o seu ser não é negativo mas positivo, sendo um poder real e determinado. A separação das forças em si mesmas não é desarmonia, mas apenas o é a sua falsa unidade. Se a unidade for totalmente eliminada elimina-se dessa forma a resistência. A enfermidade termina com a morte. O Mal não é aquela eliminação nem esta separação, mas a sobreposição do falso princípio da unidade, o predomínio do tenebroso e caótico sobre a luz, portanto a inversão recíproca dos princípios. O Mal é a exalçação do princípio obscuro. Se se tratasse dum simples defeito ficaria por compreender como só o mais perfeito de todos os seres criados pode precisamente ser capaz do Mal. Do mesmo modo o Diabo era também concebido não como a mais limitada mas como a mais «ilimitada» das criaturas. Apenas o homem se acha na linha divisória entre o Bem e o Mal; ùnicamente nele não é necessária a vinculação de ambos os princípios. É assim que a capacidade de praticar o Mal pertence precisamente à sua perfeição. Mas não é a capacidade dum defeito e sim dum poder. O Mal não é natural, nem animal, nem sub-humano, mas especìficamente humano e pessoal.

O Mal é tão real como o Bem; a possibilidade do Bem depende da sua realidade. Um poder só se pode revelar no seu oposto; assim, a luz apenas se revela nas trevas e Deus só no Mal. É por esse motivo que é real o enaltecimento da vontade própria da criatura. Nesta vontade própria vive qualquer coisa que, na verdade não força a decisão moral mas que a excita, a induz, a «solicita», ainda que o Bem também deva poder solicitá-la. É a vontade obscura, ou a «natureza de Deus», que como «natureza antiga» tende eternamente a regressar ao caos, resistindo à vontade da luz e da revelação. No modo especial deste resistir radica-se o indivíduo, o Eu, e com ele toda a vontade própria a partir da qual se liberta a vontade universal. E o que em ponto pequeno tem lugar na vida individual repete-se em ponto grande na história. Assim como a natureza é um

processo impulsionado para cima, pelo qual no interior do mundo em si obscuro aparece finalmente no homem a luz da consciência, assim também a história é um largo processo em que o obscurecimento da consciência pelo Mal chega a classificar-se na imagem viva de Deus e no domínio do Bem. As suas fases são as idades do mundo, em cujo começo se encontra o estado da bem-aventurada indecisão, onde nem o Bem nem o Mal existem, onde portanto tão-pouco existe liberdade. A sua fase final é o «reino de Deus» sobre a Terra, a revelação acabada: o que permanece de permeio é o desenvolvimento da humanidade, a luta titânica dos dois poderes metafísicos primordiais para a sua autêntica reunião. Esta ideia das «idades do mundo» é aquela que Schelling considerou anos a fio como a tarefa central da filosofia e que quis levar a cabo numa obra de importância fundamental mas que, não obstante, ficou em estado fragmentário em virtude da progressiva transformação interior do seu pensamento.

Para caracterizar o elemento pessoal do Mal e para demonstrar ao mesmo tempo o elemento de culpa na acção humana, isto é, na responsabilidade pessoal e moral do homem, Schelling recorre à teoria kantiana do carácter inteligível. Não basta mostrar que o Mal no homem é o culpado da má acção se este Mal lhe não for específico. Este é o ponto em que falham as duas teorias extremistas, determinismo e indeterminismo, pois trata-se aqui da reunião da liberdade com a necessidade. Enquanto estas duas permanecerem contraditórias o problema mantém-se insolúvel. É necessário que haja uma necessidade interior que brote da essência do próprio agente e que esteja liberta de toda a influência causal exterior, permanecendo livre perante toda a determinação natural. Semelhante necessidade não pode, por sua vez, brotar dum ser universal; só lhe é possível achar o seu fundamento na essência deste homem determinado, tem portanto de ser rigorosamente individual. Esta necessidade individual e interior é o «carácter inteligível» do homem, o seu «querer fundamental», a sua autoposição, a sua actividade eterna que supratemporalmente atravessa todo o desenvolvimento temporal do homem-empírico. Este querer fundamental como tal não pode ser consciente, mas tem sempre de surgir parcialmente consciente nos actos individuais da vontade. Não obstante, a consciência conhece muito bem a existência deste querer fundamental e todas as suas decisões e resoluções a ele se referem. Nisto consiste a consciência obscura e infalível da liberdade humana. Neste sentido se pode admitir sem mais rodeios o conceito de predestinação ou de

Mal inato; mas o que importa é que por detrás não se oculte um decreto de Deus por meio do qual se frustraria toda a liberdade do indivíduo, mas sim a especificidade do carácter inteligível. É por essa razão que em Schelling — diversamente da equivalência que Fichte estabelece entre o Mal e a «preguiça» — toda a ênfase recai sobre a actividade do Mal exactamente tanto como — em oposição à antinomia kantiana da razão prática universal — sobre a individualidade do ser inteligível.

Com o carácter inteligível estabelece-se a necessidade do Mal e do Bem. Ambos são poderes que não podem ser outra coisa senão o que são. A liberdade não significa *aequilibrium arbitrii*. De facto, o carácter como tal não pode modificar-se, mas simultâneamente acarreta lado a lado com a determinação para o Mal a determinação para o Bem; é por isso que é sempre possível o acto do arrepiar caminho e da conversão. O Mal é a carência de Deus, o alheamento de Deus; o Bem é a vinculação da vontade própria à vontade divina. A moralidade, em última análise, não é mais que religiosidade.

Assim se pode solucionar também o problema da teodiceia. Deus não é simples natureza, como Spinoza julgava, nem tão-pouco individualidade alheia a ela, como Fichte entendia. Não se esgota num panteísmo parcial; é personalidade, mas pertence-lhe tanto a natureza como o espírito. E visto que é ambas as coisas em sentido elevado é «personalidade suprema». A «natureza em Deus», como fundamento, e a sua existência explícita, como auto-revelação, constituem os seus dois elementos necessários. Não pode haver nele nenhuma outra necessidade senão a pessoal, portanto tão-pouco poderia haver outra necessidade senão a pessoal na natureza e no homem. Daqui o incomensurável ao entendimento científico, o eterno irracional que existe em toda a natureza; o mesmo sucede com o ser moral do homem, com a sua liberdade. Assim como Deus é vida pura também o são a natureza e o mundo ético-espiritual. Mas enquanto em Deus a personalidade e a liberdade são infinitas, estas têm no homem a sua limitação. E o homem sente esta limitação como poder do Mal, como impotência da criatura, como impedimento de viver no seu ser uma vida pura. O Mal pertence à essência do mundo como o fundamento da essência de Deus. Sem a separação de forças não existe nem auto-revelação, nem mundo real, nem consciência, nem humanidade, nem personalidade, nem Deus pessoal. Todavia — e isto é o reverso profundo desta mística religiosa —, o Mal não é um poder isolado que exista por si nem a contrapartida integral do Bem. Assim como o mito cristão procurava concebê-lo como apostasia

de Deus, também Schelling o concebeu como um mau uso do Bem. Não vive por si nem para si mas, dum modo parasitário, só das forças do Bem; é a inversão secundária do Bem no seu oposto, pois no fundo toda a força viva é força do Bem. Daí resulta não ser o Mal uma força contrária autónoma e a luta dos dois princípios no mundo é desde o começo uma luta desigual, a rebelião da impotência contra a omnipotência. A força que o Mal arrebata ao Bem não é precisamente má em si, é própria do Bem na sua última essência, inseparável dele e, finalmente, tem de novo de afluir infalìvelmente a ele. É por isso que apesar de todas as perturbações do mundo causadas pelo Mal o fim da luta se encontra assegurado ao Bem. A ordem moral do mundo no processo da história universal está garantida pela essência do próprio Mal.

Mas como hão-de concordar com este personalismo expresso de Deus o panteísmo estabelecido pela teoria da identidade e também o panteísmo sustentado resolutamente no final da filosofia da liberdade? Com o conceito da «natureza em Deus» não se pode de modo algum responder a este problema; tão-pouco com aquela coincidência dos contrários, que no escrito sobre *Filosofia e Religião* ainda tinha a última palavra: Schelling recorre aqui uma vez mais ao conceito leibniziano da evolução que já proporcionara à filosofia da natureza o seu tema fundamental. A este conceito, contudo, ele dá agora uma posição central, que ultrapassa a atribuída por Leibniz, ao transportá-lo para a essência do próprio Deus. Existe uma auto-evolução de Deus, uma teogonia que se manifesta no tempo mas que em si é supratemporal. Deus no estado original que precede toda a revelação só é de modo implícito. O contrário disto constitui ùnicamente a auto-revelação acabada, a compleição de Deus, o fim de todas as coisas. Entre ambos os estados prepondera o processo da sua revelação, que é idêntico ao processo do devir da natureza e do espírito. O ponto de partida encontra-se para aquém de toda a oposição numa indeterminação e indiferença totais; no processo da revelação domina a luta dos contrários; mas na meta final é a unidade e harmonia dos opostos diferenciados. O estado original de indiferença carece de qualquer forma superior, também por conseguinte do carácter de personalidades: a unidade sem contrários é o todo-uno. Mas não é a totalidade. À totalidade pertence a evolução, a actualidade, o conflito e a superação dos contrários. Assim, só no estado de consumação Deus é a totalidade subdividida. E nisto consiste a sua essência como personalidade. Panteísmo e teísmo têm ambos a sua razão de ser como intuição do mundo, pois

ambos correspondem a um estado real da essência de Deus. Estão na mesma relação que a intuição do mundo inferior está para o superior, pois a essência integral de Deus existe apenas no estado da sua consumação explícita e actual.

Segundo este esquema, o Mal encontra-se no processo, na evolução e na transição; no objectivo final desaparece e transfigura-se em Bem. Mas, por outro lado, pode perguntar-se: Porque é necessário o processo, e com ele o Mal? Porque é que o perfeito não o é desde o começo? Para isso só há uma resposta: «Porque Deus é vida e não simplesmente ser.» Mas toda a vida tem um destino e está submetida ao padecer e ao devir. Também Deus espontâneamente se submeteu a este destino, já que para se tornar pessoal distinguiu o mundo da luz do mundo das trevas. O ser torna-se sòmente sensível no devir. Na verdade, no ser não há devir; antes reaparece neste como eternidade; mas na realização por meio dos contrários é necessário um devir. Sem o conceito dum Deus que sofre humanamente, coisa comum a todos os mistérios e religiões espirituais primitivos, não pode compreender-se a história. A vida de Deus realiza-se no processo universal. Os períodos da criação são os seus estádios. Com o aparecimento do «Verbo criador» sobre o princípio das Trevas começa a libertação da «vida oculta no fundamento», a sua elevação da potência ao acto. «Por cima do Verbo surge o Espírito, e o Espírito é o primeiro ser que reúne o mundo das trevas e o mundo da luz e os dois princípios subordinam-se à realização e à personalidade.» Contra esta unidade produz-se a reacção do fundamento, que afirma a dualidade inicial; mas a verdadeira consequência da reacção é a ascensão cada vez mais alta e a cisão final do Bem e do Mal. «A vontade do fundamento tem de permanecer na sua liberdade até que tudo se cumpra e tudo se realize. Se ela se submetesse antes, o Bem ficaria junto com o Mal nele oculto. Mas o Bem deve ser elevado das trevas à actualidade... mas o Mal deve ser separado do Bem para ser expulso eternamente para o não-ser, pois isto é o objectivo final da criação; que o que não pudesse ser para si, fosse para si, ao ser elevado das Trevas à existência, como um fundamento independente de Deus. Daqui a necessidade do nascimento e da morte.» E assim sobrevém o maravilhoso: as Ideias de Deus, que ele havia sacrificado ao não-ser, regressam a este novamente para a vida e para a existência. Mas o próprio «fundamento», em que reside a raiz do Mal, aparece como o poder que movendo e cindindo se eleva à perfeição. Da liberdade do fundamento provém o julgamento que separa no mundo o Bem do Mal, que restitui ao não-ser o que é do não-ser mas

à vida o que é da vida. Mas se o Mal está separado do Bem, então cessa de ser Mal. A sua acção no mundo passa através da força do Bem que estava nele sem o saber e profanada. «Na vida desfrutava ainda das forças da natureza externa, com as quais procurava criar, e tinha ainda comparticipação de modo mediato na bondade de Deus. Mas ao morrer separa-se de todo o Bem e fica desprezado como apetite, como fome eterna e sede de realidade, mas sem poder sair da potencialidade.» Daqui que a perfeição, uma vez alcançada, não se detenha numa restauração do Mal nem numa reparação de todas as coisas, pois o Mal só é Mal quando se eleva à realidade. Reduzido à potencialidade (ao não-ser) «é o que sempre devera ser, base, substrato, e como tal não mais em contradição com a santidade nem com o amor de Deus». Eis aqui o fim da revelação, o estado que injustamente exigiam no começo aqueles que começavam logo com a perfeição, negando o processo e a vida de Deus; este fim é a «eliminação do Mal do âmago do Bem, a explicação do mesmo como irrealidade total». O Verbo predomina no Fundamento enquanto a dualidade dura; esta relação passa através de todos os períodos da criação até que advém o fim e a consumação. Mas se a dualidade se elimina, isto é, se o mal é aniquilado pela sua separação de Deus o Verbo destaca-se do fundamento e o real subordina-se ao Espírito. Então o Espírito como consciência divina vive em ambos os princípios. Mas o Espírito tão-pouco é o supremo; «só é Espírito, quer dizer, a exalação do amor. O Amor é o supremo, era aquilo que existia antes de existirem o Fundamento e o existente (como realidades separadas), todavia não o era ainda como Amor».

Mas em que consistia esta supremacia? A pergunta coincide com outra: Para que serve aquela primeira distinção entre a essência como Fundamento e a essência como existente? «Pois ou não existe nenhum ponto de contacto entre ambas, e teríamos de pronunciar-nos pelo dualismo absoluto, ou existe um e então, em última análise, as duas coincidem novamente.» As duas consequências são por igual absurdas. A solução da questão reside para Schelling na concepção da «essência absoluta» que se supõe por detrás de toda a dualidade como uma «indiferença absoluta». Mas isto não significa que os contrários subsistam ainda ou sejam existentes nela, pois precisariam de ter sido antes do Uno e estender-se dentro da sua esfera. A essência única de que se trata aqui é em todos os sentidos anterior aos contrários; portanto, também «anterior a todo o Fundamento e a todo o Existente». Trata-se dum fundamento

original anterior ao do Fundamento ou, pelo contrário, dum «Não-Fundamento». Não se pode dizer que seja identidade; é antes só indiferença dos contrários. Na identidade os opostos estão sempre ao mesmo nível; mas na indiferença não o estão de modo algum. O Não-Fundamento é um ser «peculiar, separado de toda a oposição, contra a qual todos os contrários se rompem. Não é senão o não-ser dos mesmos e não tem, então, outro predicado além da carência de predicados, sem que seja por isso um nada ou um absurdo». Portanto, os dois princípios (ideal e real, luz e trevas) nunca podem, como contrários, ser predicados do Não-Fundamento; não obstante, podem ser sem predicados «como não-contrários, quer dizer, disjuntivamente e cada um para si». Mas com isto implanta-se a dualidade. «No próprio Não-Fundamento nada há que impeça isto.» A relação de indiferença com respeito aos dois princípios é precisamente a da equivalência. Assim, da indiferença — o que jamais poderia ocorrer com a identidade — surge inevitàvelmente a dualidade. Portanto, a essência única que é, ao mesmo tempo, o Fundamento e o Existente só pode ser o Absoluto considerado absolutamente, quer dizer, o Não-Fundamento.

A única forma em que o Não-Fundamento assume sentido duma tal essência da unidade é, portanto, aquela em que ele «se cinde em dois princípios igualmente eternos, não por ele ser simultâneamente os dois mas sim por ser cada um de modo igual, consequentemente em cada um a totalidade ou uma essência particular». Todavia, a sua essência não se pode esgotar nesta cisão; tem de encontrar-se no dividido a tendência eterna para tornar-se uno como era no começo. «Mas o Não-Fundamento divide-se em dois princípios igualmente eternos só para que os dois que nele como Não-Fundamento não podem ser simultâneos ou unos se tornem um por meio do amor, isto é, ele divide-se apenas para que existam a vida e o amor e a existência pessoal. O amor, pois, não se encontra nem na indiferença nem na ligação dos opostos, que para existir necessitam dessa ligação; antes, o segredo do amor é unir aqueles que poderiam ser cada um para si e, não obstante, não o são e não podem existir um sem o outro. Por este motivo, logo que a dualidade se manifesta no Não-Fundamento nasce também o amor que vincula o Existente (o ideal) com o fundamento da existência.» O amor é tudo em tudo. Domina desde o Não-Fundamento através de todo o processo universal e onde se realiza se consuma ali o processo. Se, pelo contrário, objectássemos que a dualidade do Bem e do Mal se teria dissolvido, por sua vez, num princípio único do qual a dualidade jamais poderia

resultar, a resposta seria a seguinte: «A essência única nos seus dois modos de acção cinde-se realmente em duas essências, de tal modo que numa é simplesmente fundamento de existência e na outra meramente essência (isto é, sòmente ideal); mais ainda, só Deus como Espírito é a identidade absoluta de ambos os princípios, mas ùnicamente porque e na medida em que os dois princípios estão submetidos à sua personalidade.» Não se afirma aqui, portanto, a identidade do Bem e do Mal, pois o Bem e o Mal não são nem dualidade nem constituem um antagonismo original. Para que houvesse dualidade teriam que opor-se duas essências autónomas. «Mas o Mal não é um ser mas sim um não-ser que só tem realidade na oposição, não em si.» Este é precisamente o erro de todos os sistemas dualistas que entendem o Bem e o Mal como antagonismo original; nenhuma vitória posterior do Bem pode então reparar o dano que causa a criação do mundo por Deus; nesse caso não existe uma justificação de Deus. No decurso da própria criação o Mal tem de cair no aniquilamento, tem desde o início de ser arruinado por aquele. Passar-se-ia diferentemente se o Mal existisse como derivado dum antagonismo mais profundo, se a dualidade real do mundo não fosse a do Bem e do Mal mas sim a do Fundamento e da Essência. O Fundamento não necessita de desaparecer no processo; ele não é o Mal mas sim o princípio em si obscuro. Mas semelhante princípio pode ser transfigurado em luz.

Poderia parecer a alguém que o problema da liberdade, para solucionar o qual se empreendeu toda esta investigação, foi abandonado por causa da profundidade e dificuldade dos problemas metafísicos que originou. Mas não é assim. A posição alcançada dá efectivamente ao problema da liberdade uma perspectiva que não é inferior em grandiosidade ao problema da teodiceia. A liberdade supõe o Mal como poder activo (se bem que não original) junto do Bem, pois ela é liberdade para o Bem e para o Mal. O Mal, por sua vez, supõe a «natureza em Deus» como fundamento obscuro junto à essência ideal ou à existência. Ora o homem, de cuja liberdade sòmente aqui se trata, ocupa um lugar determinado na criação do mundo, o lugar da essência central entre a natureza e o espírito. Vinculando-se a ambos, isto é, enraizando-se neles o homem é o ser único e livre que abarca as possibilidades abertas de ambos os mundos. Já a Filosofia da Natureza ensinara a entendê-lo como o sentido e a consumação da natureza. Mas mais do que isto ele é também a elevação da natureza acima de si mesma e a transfiguração do princípio obscuro em luz. Todos os seres

naturais como tais possuem «um simples ser-no-Fundamento», são seres meramente periféricos em relação a Deus. «Só o homem é-em-Deus, e precisamente por meio deste ser-em-Deus é capaz de liberdade. Só ele é um ser central e por isso deve permanecer no centro. Nele se criam todas as coisas, assim como só por intermédio dele Deus admite a natureza e a vincula a si mesmo. A natureza é o primeiro ou Antigo Testamento, visto que as coisas ainda estão fora do centro e portanto submetidas à lei. Mas o homem é o começo do Novo Testamento, e por ele como intermediário, porque ele próprio está unido a Deus, Deus admite também a natureza (depois da última separação) e se apodera dela. O homem é, portanto, o salvador da natureza e para o Mal tendem todos os modelos da mesma. O Verbo que se cumpre no homem apresenta-se na natureza como Verbo obscuro, profético (ainda não completamente expresso). É por isso que os presságios que não encontrem a sua interpretação na natureza só sejam explicados pelo homem.» O mistério do homem é a sua liberdade, que o coloca no centro do mundo e mediante o qual ele une a natureza e o espírito, o real e o ideal, as trevas e a luz. A liberdade só existe quando os dois reinos se chocam entre si, quando as duas formas do destino lutam entre si. É então o poder do superior e mais forte sobre o inferior e obscuro. Mas o ser que na esfera do último representa o primeiro e o faz vencer é o ser livre. O homem não é livre porque é um ser natural nem tão-pouco porque é um ser espiritual, mas sim porque se ergue entre ambos, não se reduzindo a nenhum dos dois e todavia participando deles.

6. A Filosofia da Mitologia e da Revelação

Com o início da Filosofia da Religião de 1804 processa-se no pensamento de Schelling um abandono lento e progressivo do seu ideal, exposto na Filosofia da Identidade como um puro sistema racional. O racionalismo que os seus filosofemas apresentam até este momento aparece-lhe cada vez mais a uma luz meramente negativa e cada vez mais se destaca com claridade o pensamento de que se deve buscar em outra parte a verdade filosófica plena, para além dos limites da razão humana. Ora, o pensamento religioso de todos os tempos tem fomentado esta indagação e julgado encontrar a verdade única acerca das últimas questões relativas à existência humana numa experiência que, residindo acima de todo o pensamento e de todo o saber,

consiste na oferta imediata da essência última de todas as coisas, quer dizer, na revelação. Ora bem, se a revelação é realmente aquilo por que a toma o espírito crente abre-se assim à filosofia a única possibilidade existente de apreender positivamente aquela essência última das coisas para a qual unicamente se dirige todo o esforço da razão, mas cuja realidade lhe fica eternamente vedada. Schelling chega assim pouco a pouco, na quietação do seu longo retiro, a uma convicção que é a transformação completa e a transmutação de todos os valores da sua ideologia anterior. A filosofia racional, cujo ponto mais alto era o sistema da identidade, significa agora para ele uma simples «filosofia negativa», que na verdade é necessária mas que não diz a última palavra. O seu complemento e consumação é o seu equivalente, a filosofia da revelação. Só esta é realmente «filosofia positiva». Os seus documentos originais não podem ser outra coisa senão os da religião positiva. O conjunto da filosofia expõe-se deste modo como sistema duplo de filosofia negativa e positiva.

A alta valorização da religião positiva que se exprime nesta disposição de espírito não está de modo algum ùnicamente limitada para Schelling ao cristianismo, que significa para ele apenas o fenómeno religioso supremo e definitivo. Mas na personalidade a revelação dá-se em qualquer religião, tanto nas monoteístas como nas politeístas. A história das religiões não é mais que a revelação progressiva de Deus. Por isso a rica mitologia dos povos pré-cristãos não é, por exemplo, o produto duma imaginação livre ou de uma superstição vã mas sim, no fundo, um conteúdo único que varia històricamente segundo diversas formas aparentes, mas é o mesmo conteúdo que possui toda a religião verdadeira. Não há outro conteúdo da revelação senão este conteúdo inesgotável. Incumbe por isso à «filosofia positiva» a tarefa histórica de apreciar as expressões mitológicas da consciência religiosa no seu conteúdo positivo. Não se trata aqui da interpretação racionalista alegórica ou similarmente orientada do mito; as proposições mitológicas não necessitam de interpretação, são explicáveis só por si. São, antes, as mesmas interpretações daquele conteúdo único, intuído mais ou menos obscuramente, e só a ele podem ser referidas. Qualquer outra referência exterior à sua essência é artificiosa e constitui desde logo um erro. Qualquer transplantação de noções estranhas ao mito é uma desfiguração do seu sentido próprio. Assim como a Filosofia da Natureza ensinava que uma vida divina total se estende através de todo o universo, assim também a Filosofia da Religião ensina que uma revelação divina

passa através de toda a religião natural e qualquer elemento de mitologia é verdadeiro no ponto em que se situa, enquanto a «Verdade» como tal só se manifesta na evolução integral. Assim, a tarefa da filosofia positiva tem de dividir-se, por sua vez, numa «filosofia da mitologia» e numa «filosofia da revelação» em sentido rigoroso. Estes dois membros formam os capítulos principais do grande ciclo de prelecções que, como obra póstuma, dá testemunho do ponto de vista de Schelling na sua velhice.

Esta obra constitui a grande tentativa planeada de reunir entre si intrínseca e completamente a fé e o saber. Parte para isso do duplo pressuposto básico de que, por um lado, a religião revelada do Cristianismo tal como os livros do Novo Testamento a contêm é a pura expressão do facto religioso originário que assumiu na encarnação de Cristo a forma de facto histórico e que, por outro lado, a verdade científica da razão no curso da sua investigação conduz a resultados que encontram a solução dos seus últimos enigmas precisamente nesta religião revelada. Pelo que diz respeito ao último pressuposto já a filosofia da liberdade, cujo motivo fundamental é religioso, conduziu a ela, se bem que o núcleo do Cristianismo, a obra da redenção, permaneça aqui quase totalmente fora da consideração do autor. Pelo contrário, o primeiro pressuposto traz dentro de si uma ruptura manifesta com as primeiras intuições de Schelling. Nos seus primeiros ensaios de história de religião que ele ainda fez na Fundação de Tübingen sustentou de modo decisivo um método histórico-crítico para a exegese da Bíblia e nas *Prelecções acerca do método do estudo universitário* (1802-3) aponta nesta direcção o caminho à ciência teológica. Haviam passado dez anos desde aquelas sugestões. A ciência da crítica bíblica tinha nascido e tinha-se deslocado para o centro de interesses da teologia, e o cérebro dirigente da nova tendência, D. F. Strauss, tinha-se apoiado precisamente naquelas sugestões do jovem Schelling. Agora, na velhice, Schelling permanecia estranho a tudo isto, negando-o e inclusive desdenhando-o com menos apreço. A consequência foi a sua filosofia da revelação, que outrora tinha sido esperada tão ansiosamente por muitos, não ter exercido qualquer influência quando se publicou. Chegou com o atraso duma geração, estava antiquada ainda antes de poder ter produzido efeito.

A filosofia positiva e negativa, a razão e a revelação, têm o mesmo conteúdo, mas a primeira mostra neste as formas necessárias do ser, o «que» universal, a essência; a última, pelo contrário, assinala a sua realidade, o «como», a existência.

Aquela refere-se à *conditio sine qua non*, esta ao acto positivo da criação. Ou expresso dum modo leibniziano: uma oferece a possibilidade racionalmente apreensível; a outra, renunciando à racionalidade, a razão suficiente, que é um princípio de conveniência.

O tema da filosofia racional é a teoria das potências. Move-se dentro do passo triplo da dialéctica. As três potências originais relacionam-se entre si como o negativo, o positivo e/o positivo-negativo (−A, +A, ±A), como poder ser, ter de ser e dever ser ou como possibilidade, necessidade e finalidade. Schelling designa-as, recorrendo às expressões platónicas, por ser indeterminado, ser determinado e ser que se determina a si mesmo; como Aristóteles, chama-lhes *causa materialis*, *causa efficiens* e *causa finalis*; como Hegel, ser em si, ser fora de si e ser consigo (o qual é senhor de si mesmo).

Estas potências são o que Schelling encontra de novo em todo o conhecimento racional mitológico e revelado. Mas há uma unidade que está acima delas. Aristóteles anteviu-a no seu ί ἦν εἶναι ou *eidos*, Platão na Ideia ou Logos. Esta unidade existe com anterioridade a toda a cisão das potências, mas fica oculta ao espírito finito. Ela constitui, contudo, a essência do espírito em geral, uma vez que esta é a posição absoluta de si mesma, isto é, a «acção produtora» de Fichte. E nisto o espírito é semelhante a Deus. O seu divórcio de Deus não assenta na equiparação com ele mas sim na oposição a ele, quer dizer, no pecado original. O mito de Prometeu apresenta esta queda como a origem da divindade contrária. O objectivo do processo que se inicia aqui é a eliminação deste divórcio. O Eu do homem concebe-se como o fim que lhe é peculiar. Este é o seu engano original. O sentido da marcha gradual das coisas é antes do género que, como ordem inteligível das coisas, exige a subordinação do indivíduo à sua lei universal. No Estado esta lei converte-se em poder real e opõe-se àquela acção de se desprender. No Estado o homem vê-se novamente incluído na Razão superpessoal, historicamente dominante, que ele negou como vontade individual. Por isso o Estado não é o produto dum contrato posterior, como pretende Rousseau, mas sim a forma da própria ordem inteligível que precede o indivíduo. O mesmo vigora para a sociedade, para a virtude e para a moralidade em geral. A filosofia da história prossegue este pensamento através das fases temporais do seu desenvolvimento real.

Mas tal como o Eu individual, o Estado tão-pouco é um fim em si. O Estado é apenas a forma necessária da unidade espiritual que o Eu ergue acima de si mesmo. O Eu procura

nele o seu caminho para Deus. Procura o mesmo caminho na arte, na ciência e na religião. O ponto culminante que a razão atinge por estas vias é a autonegação do Eu na sua subordinação à vontade de Deus, na intelecção de que Deus, como supramundano, é o Bem supremo, o objectivo e sentido da vida. A unidade que ele é situa-se para além das potências. A razão na sua auto-superação encaminha-se para a conversão, para o abandono das formas limitadas do ser. Dirige o anseio e amor do Eu pessoal para a personalidade, que é o todo no todo. Este anseio e amor não é uma lei abstracta nem é válido como tal. A lei só pode vincular coisas a coisas, só a personalidade pode amar uma personalidade. A «religião filosófica» positiva, aquela que indica toda a ciência racional, é a religião do Deus pessoal, aquele verdadeiro monoteísmo que se observa em toda a consciência religiosa, também até na consciência que não se penetra a si mesma e que está reduzida à sujeição mitológica.

Desta maneira obtém a base para uma Filosofia da Mitologia. Ora, esta filosofia parte do pressuposto de que o monoteísmo é a forma original de toda a religião. Mas o verdadeiro monoteísmo não exclui de Deus a pluralidade das pessoas. Visto que todo o ente é a revelação e é Deus, as três potências originais do ente têm de estar contidas nele. Sobre esta necessidade assenta a ideia da Trindade, que Schelling de modo nenhum vê ùnicamente no Cristianismo mas encontra também no «Trimurti» hindu, assim como nos numerosos motivos originais mitológicos de outros povos. Mas a possibilidade de todo o politeísmo assenta também sobre esta necessidade não como uma obra congeminada e urdida pelo homem, antes como uma forma da eterna verdade religiosa. Se Deus aparecesse imediatamente tal como é no curso universal, não só não haveria diversidade religiosa mas também, em geral, mundo diferente dele. A possibilidade de tal diversidade religiosa reside absolutamente «numa arte de simulação divina». Deus é «um Deus maravilhoso», os seus caminhos não são os da razão humana. Aparece na tensão das potências que recìprocamente se sucedem no mundo. Todavia, a sucessão é a sua revelação, se bem que não a revelação de toda a sua verdade. A história das religiões, como toda a história universal, está cheia desta tensão e sucessão. Mas onde a unidade é desconhecida na pluralidade, como é o caso da mitologia politeísta, é também a mesma série de potências divinas que, não obstante, aparece à consciência religiosa e cuja crescente consciencialização e interpretação fragmentária constitui o processo teogónico real.

É, pois, em conformidade com este programa que Schelling procura provar a relação fundamental das três potências nas mitologias dos povos antigos, e fá-lo com a sucessão dos deuses egípcios Tífon-Osíris-Hórus, com a série persa Ariman-Ormuzd-Mitra e a série hindu Brama-Xiva-Vixnu. A mitologia grega, com a sua sucessão de gerações divinas, revela-se muito rica em ideias desta ordem. Mas Schelling dedica a maior atenção aos mistérios cujo tema eterno é a luta da divindade superior contra a inferior, a sujeição temporária da primeira, a sua paixão e morte durante esta luta, assim como o seu triunfo e ressurreição final. Osíris, Mitra e Dioniso são variações do mesmo motivo. Schelling julga compreender do modo mais profundo os mistérios eleusinos. Aqui aparece Dioniso na sua figura tríplice: Zagreu, Baco e Jaco. Como Zagreu, habita no Hades subterrâneo e é ele que rapta Perséfone e conjura a cólera de Deméter; como Baco, é o filho de Zeus e de Sémele, o senhor do mundo da superfície; mas como Jaco, é filho de Deméter, libertador e senhor do futuro. Na divindade feminina Deméter, que traz no seu seio o futuro, há qualquer coisa que pertence todavia aos antigos deuses: a sua filha Perséfone, que o deus rapta por esse motivo. A reconciliação de Deméter é por isso o tema fundamental dos mistérios. Realiza-se como o nascimento de Jaco. Na «queda» de Perséfone vê Schelling o pecado original do homem, o acidente original que acontece com inteira liberdade e, apesar disso, se verifica como destino inevitável. O poder da liberdade produz a indignação justa, a Némese; o próprio poder é o que perturba e deslumbra o ser livre, e na ilusão original (Apate) deste deslumbramento sobrevém-lhe o infortúnio culpado. A paixão de Deus sob a maldição do destino suportado por ele próprio, a sua morte, a sua vida depois da morte e o seu regresso sob uma forma rejuvenescida e superior constituem o conteúdo último dos mistérios. Também Perséfone renasce na qualidade de Core. No Dioniso, que regressa, reside o mistério duplo da imortalidade e da religião do futuro. Ambos dependem daquele motivo que é o mais obscuro e confuso no mistério: as três figuras ou pessoas de Deus que se alternam sucessivamente, que têm o mesmo nome e que, no fundo, são de facto a mesma idêntica divindade. A superação do Mal só pode provir da mesma fonte de poder da qual também decorreu a queda.

A mitologia é a revelação imperfeita, fragmentária, velada. O Cristianismo é a «verdade do paganismo», a revelação pura. Por isso a Filosofia da Revelação é a filosofia do Cristianismo. E assim como na Filosofia da Mitologia a posição central pertence às divindades místicas em que se realiza a superação do

Mal pelo Bem, assim também na Filosofia da Revelação corresponde essa posição central ùnicamente à pessoa de Cristo como intermediário e salvador. O seu tema essencial e quase único é a cristologia, de que a satanologia constitui apenas um apêndice no sentido da problemática da teodiceia. Mas do mesmo modo que num Deus único se repete a Trindade das potências, das quais só uma corresponde ao «Filho», no Filho repete-se uma vez mais a Trindade. A sua essência eterna é a de um princípio supratemporal e a sua forma de aparição é a de uma personalidade histórica. De acordo com isto, Schelling distingue nele a preexistência divina em Deus, a personalidade extradivina e a sua encarnação no mundo visível. A ela correspondem as interpretações dos três Evangelhos, segundo São Marcos, São Lucas e São João, a primeira das quais Schelling crê poder atribuir a São Pedro, a segunda a São Paulo. O centro de gravidade da cristologia reside, para ele, na interpretação de São João, na doutrina da preexistência de Cristo como pessoa pré-mundana e divina, como o prólogo do quarto Evangelho o consignou em palavras breves e incisivas. O mistério de Jesus é o mistério de toda a religião. No facto de o Verbo, que no começo é idêntico a Deus, sair deste e se tornar carne se mostra a sua verdadeira essência, cujo sentido é a obra da salvação, a única contrapartida possível da queda do primeiro homem. O seu acto de abandono e de sacrifício é livre, como também o são os pecados do homem. Desdenha o esplendor de Deus, que por natureza lhe é próprio; não considera que é um roubo ser semelhante a Deus e, não obstante, humilha-se ao submeter-se como homem, e por isso é capaz de substituir esse esplendor pela paixão, morte e sacrifício.

O sentido da obra da redenção reconduz ao problema do Mal, cuja interpretação sistemática de 1809 volta a aparecer como satanologia na Filosofia da Revelação. Satanás nem é criação de Deus nem princípio original equivalente a ele, mas sim «princípio originado» que supõe já a criação, porque consiste simplesmente na resistência contra ela. Nele se revela a primeira potência, a do ser indeterminado, a possibilidade ilimitada do seu reverso negativo, como não-ser, ou princípio de negação. Esta é a origem da sua animosidade em relação ao mundo, o seu carácter de pai da mentira e da ilusão. Em seu «poder» como segunda potência, no meio da criação, opera algo da essência da primeira potência que deverá antes ser superado nela. Daí o poder de rebaixar e retardar que possui o Mal. Esta força, como já o ensinava o escrito acerca da liberdade humana, não é um poder autónomo mas sim um poder que se

subtrai ao Bem. Por essa razão a vitória final não pode escapar ao Bem. Satanás só é o princípio do Mal segundo o querer, não segundo a sua acção real. Ninguém pode criar o Mal como tal, nem o próprio Satanás; o poder escamoteado tem a sua lei própria. No entanto, na qualidade de fundador da discórdia e da contradição, também Satanás é activo na criação do Bem; é o incitador e propulsor constante da vida humana, o princípio do desassossego que não deixa adormecer o processo da história humana. Sendo inimigo da criação ele é, contudo, instrumento dela. E «esta é a ideia filosófica de Satanás»: não pode deixar de criar o Bem ao querer o Mal. Uma vez que tem em mira criar o Mal incessantemente, a sua criação aparece como ironia amarga e involuntária, como a tragicomédia daquele que, de acordo com a sua essência, não é tanto quem engana e seduz o homem como, pelo contrário, quem eterna e infrutuosamente procura com afã consegui-lo, isto é, quem se seduz e engana a si próprio.

Assim defronta Satanás, como princípio cósmico universal e negativo, o Logos, como princípio primário e positivo. Neste antagonismo ele é desde o começo o derrotado. Pode ferir o outro nos calcanhares, mas não pode impedir que ele lhe esmague a cabeça. A obra de redenção de Jesus é necessàriamente uma obra de paixão e morte porque Satanás é um poder real no mundo. A reconciliação de Deus só é possível se o Logos descer da sua altura, submergindo-se no inferno da carne, e a vencer. A paixão e a morte de Cristo não são o que um racionalismo consequente é levado a sustentar, negando o mistério; não são um acto de injustiça e impotência divinas. Pois ele e o Pai são o mesmo, mas Satanás, como princípio originado, é imanente à sua criação. A salvação do mundo por ele é a sua segunda criação, a transformação da sua criação. O Logos, segundo o qual foi criado, tem de morrer e sucumbir no mundo para poder ressuscitar novamente nele.

Capítulo 4

A Filosofia dos Românticos

1. Vida e pensamento românticos

O que é pròpriamente o romantismo, o que queriam os seus iniciadores no campo da poesia e da filosofia e que coisa está na base do seu querer como motivo último intuído e sentido, eis o que se tem procurado repetidas vezes definir; mas toda a definição se torna um ponto de partida discutível. O romantismo não tem um dogma, nem princípio, nem objectivo, nem programa, nada que se situe dentro dum pensamento definido ou dum sistema de conceitos. O romantismo puro como tal é tudo menos filosofia; mais próximo dele se encontra a poesia. Os poetas são os seus representantes mais puros e os filósofos que seguem as suas pisadas, como Schelling e Schleiermacher, exprimem apenas uma fracção do que pensam aqueles. Esta fracção é bastante importante, mas não é de modo nenhum o todo, da mesma forma que uma construção intelectual não pode ser a totalidade duma atitude vital, duma concepção do mundo, que, no fundo, é sentimento cósmico e inclui todo um mundo emotivo. Qualquer pensamento é reflexivo, mas aqui alude-se a algo que não o é. Por mais que a evolução intelectual dos românticos nos possa parecer muitas vezes reflexiva, esta reflexão é apenas o meio imperfeito de expressão daquilo por que eles se esforçam; o conteúdo que se trata de exprimir é totalmente simples, imediato, mas precisamente por causa deste modo de ser imediato não é traduzível; é um sentimento vital da mais peculiar espécie que só se pode ter ou não ter, mas que não se pode comunicar nem pode admitir comunicação. O poeta pode fazê-lo ouvir naquilo que de alguma maneira leva já em si, no que já, portanto, participa da sua própria voz interior; o filósofo pode traçar linha por linha, num sistema, o edifício intelectual que corresponde a esta voz interior. Mas ambos não a podem captar nem pròpriamente transmitir, tal como se podem captar e transmitir bens objectivo-espirituais. A compreensão entre uma alma e outra assemelha-se aqui à

existente entre os iniciados num mistério: qualquer palavra é morta para o ouvido profano.

O romantismo é uma atitude vital de índole própria e nisso reside a impossibilidade de determinar conceptualmente a sua essência. Mas está muito longe de reduzir-se a esta tendência emocional. Conhece bem a vacilação que existe na consciência do incompreensível, mas isto é só uma manifestação da fraqueza do indivíduo, a impotência da consciência perante a magnitude da tarefa que se lhe depara. Por detrás de todos os valores de sensibilidade, tal como a poesia romântica no-los comunica, transparece algo de intrínseco, um sentido e um conteúdo novos da vida, de facto mesmo uma vida num sentido novo. Oculta de qualquer modo na profundidade do próprio ser e imediatamente intuível nele, apresenta-se ao romântico a solução do eterno enigma do mundo. Este é o ponto em redor do qual tudo gira para o romântico, a raiz do ser e também a raiz de tudo o que é precioso. A natureza exterior não permanece estranha no mundo interior do coração humano. Um sentido novo da verdade surge sùbitamente no reconhecimento ou pressentimento do próprio ser nas configurações da variedade cósmica. Um novo sentido do belo e uma nova missão da arte cintila nesta revelação do natural. A finitude das coisas é uma ironia, um jogo das escondidas; é o êxtase da contemplação humana desta finitude e o autodesconhecimento ou ilusão acerca de si mesmo. O infinito não se encontra para além do finito mas sim dentro dele, em imediata proximidade e por toda a parte, e todavia eternamente inapreensível. A acção do artista consiste em fazer surgir luminosamente o infinito no finito. A sua acção é a varinha mágica que desperta o espírito oculto.

Também os valores e objectivos morais se deslocam nos românticos. Desterrado para os limites que lhe foram circunscritos, o Eu individual tem tão pouco valor como o teria se de acordo com o seu destino se reduzisse à sua missão social. Possui a sua própria e eterna verdade que deve cumprir e leva consigo o seu mundo, o seu destino. Não é um individualismo cego e egoísta que dita estes pensamentos mas sim o sentimento vivo do valor próprio da individualidade humana, do carácter único e irreparável do instante, mais, de toda a vida humana. Faz parte da coragem do individualismo viver por si próprio, verdadeiramente, sem máscara nem mentiras — não indisciplinadamente mas sim na disciplina do próprio ser real —, e o romântico pretende ter encontrado esta coragem. O cultivo das relações e da sociedade com a sua multidão de valores momentâneos e imponderáveis é para ele uma tarefa tão séria como o combate e a imolação por objectivos futuros. O trabalho, a acção, a criação espiritual existem tanto num caso como no outro e o Bem não é sempre o longínquo e o inatingível.

Também não é menos importante a vida religiosa que desperta novamente nos românticos. Ainda que o espírito da crítica, inclusive do escárnio, possa acolher-se ao seu círculo, a verdade da sua tendência fundamental não consiste nele. Um sentimento universal e vital autêntica e verdadeiramente vivido é já em si religioso, quaisquer que sejam as formas com que se torne consciente. O romantismo no seu ser mais profundo é semelhante à mística e adversário natural do Iluminismo. Defronta apaixonada e ardorosamente a falta de ideias do racionalismo prosaico, a desespiritualização do mundo levada a efeito pelo «bom senso»; a sua vida é totalmente a da Ideia. Este é o ponto em que se liga do modo mais precioso com o movimento filosófico do idealismo alemão. O que este leva por diante na especulação e no sistema conceptual procura-o o romantismo directamente na vida. O claro, o compreensível, o útil, o prático é para ele o irreal, o que não tem importância. A verdadeira realidade negada e desconhecida pelo utilitarismo dominante só se encontra na vida da Ideia. O escárnio encontra um objecto diferente: o mundo apoucado do «bom senso» põe-se ao serviço da Ideia. A ironia do espírito que reflecte sobre si mesmo já não se dirige contra Deus mas sim contra o ridículo dum mundo sem Deus e sem espírito. Quanto mais profundamente o romantismo aprende a compreender a sua própria essência tanto mais sublime lhe parece e tanto mais perfeitamente se compreende a si mesmo como religião. Este aspecto do espírito romântico é o que está vivo em Fichte durante a época da transformação interior da sua Teoria da Ciência; dele nasceu a crítica destrutiva do Iluminismo nos *Caracteres da época contemporânea*. Está ainda vivo em Schelling e, na verdade, durante os mesmos anos memoráveis da maré alta da criação filosófica, ou seja, durante os primeiros anos do século que começava. E actua poderosamente, ainda que de maneira muito diferente, em Schleiermacher e Hegel.

Pode pôr-se em dúvida se o espírito do romantismo encontrou adequadamente o seu cunho característico em qualquer dos seus representantes famosos e declarados ou pelo menos nalguma das obras particulares destes. Este espírito não encontrou um poeta de destaque. Falta, em geral, no círculo reduzido dos românticos o espírito eminente que tivesse dado um cunho dum modo soberano e orientador ao novo conteúdo numa forma nova. As produções dum Friedrich Schlegel, dum Hölderlin ou

dum Novalis trazem claramente o selo duma vontade maior que não poderia esgotar-se neles inteiramente. É precisamente esta clara inadequação aquilo que nas suas poesias mais nos aproxima do espírito peculiar das coisas. Também o leitor moderno tem, no seu foro íntimo, de dispensar compreensão àqueles poetas se quiser captar o sentido real do seu querer e do seu ser. Estes, por seu lado, conduzem-no sempre até ao limiar do santuário, mas tem de ser ele a entrar por si mesmo. A poesia falhou em relação ao particular, ao indizível, àquilo que constitui justamente o seu verdadeiro objecto e ao que ùnicamente teria podido justificar a sua natureza especial. Este fracasso mais do que qualquer êxito possível mostra à retrospecção histórica a existência e a magnitude daquilo a que se aspirava.

E a filosofia? No círculo dos românticos cada um era filósofo a seu modo. Cada um deu às suas intuições um cunho mais ou menos conceptual. Mas estes ensaios que cada um faz sob responsabilidade própria não foram muito claros, tiveram qualquer coisa de diletantismo que não pôde subsistir perante as grandes questões filosóficas da época e perante os cultores notabilizados e doutos nem tão-pouco alcançar a verdadeira magnitude especulativa daquilo que na essência estava intuído claramente mas que na forma só obscuramente foi pressentido. Não se pode dissimular que os desígnios filosóficos dos românticos, apesar de toda a sua genialidade, são no final de contas debilitamentos das suas próprias ideias. Em imagens e metáforas ousadas ou em aforismos impressionantes fulgura ocasionalmente algo do verdadeiro conteúdo destas ideias. Mas este fulgor verifica-se sempre na linha de separação da filosofia e da poesia. Nesta linha de separação se movem de preferência os românticos, nem sempre vantajosamente para ambos os domínios. Assim, deve entender-se que para eles a filosofia e a poesia em geral acabem por ser uma e a mesma coisa, que de facto a filosofia se torne para eles simbòlicamente vaga e a poesia transborde intelectualidade-metafísica.

Já não se dá o mesmo com os filósofos pròpriamente ditos. Entre eles, Schelling e Schleiermacher estão muito próximos do círculo dos românticos. Ambos não só recebem dele incitações muito perduráveis, mas também acolhem nos seus sistemas todas as divagações da ideologia romântica. O mesmo ocorre com o Fichte da última fase e com Hegel, apesar da distância em relação ao círculo reduzido de adeptos e dentro de certos limites. Mas estes filósofos estão, não obstante, muito longe de ser românticos em absoluto. A filosofia no seu desenvolvimento histórico segue, todavia, outras leis diferentes das

do espírito da época, que era ousado e precipitado. Tem de levar consigo tradições duma espécie particular, tem de ocupar-se de criações intelectuais com um peso totalmente diferente e com outro conteúdo problemático. Os grandes idealistas lutam todos, cada um à sua maneira, com Kant e com os grandes sistemas da época anterior. O romantismo é para eles apenas uma fracção da sua ideologia, se bem que uma fracção essencial. Só com esta reserva podiam passar por filósofos pròpriamente ditos do romantismo. Mais autênticos são o Schelling jovem e Schleiermacher, e ambos só em certa medida também. E Hegel, em cuja Filosofia do Espírito certas profundidades do romantismo encontram talvez a sua máxima expressão intelectual, eleva-se no seu sistema acima da sua época. É o arauto duma humanidade mais universal, maior. Mas, ao mesmo tempo, deslizam da sua mão muitos dos fios subtis tecidos pelos românticos. Ele é justamente o filósofo integral, mas o romantismo no fundo não é filosofia.

2. O precursor do Romantismo

Muito antes do Romantismo pròpriamente dito, Franz Hemsterhuis, que viveu e exerceu a sua actividade na Holanda, filho do Iluminismo e todavia já seu adversário em todos os pontos decisivos, foi um espírito de outra fibra e iniciador de novas ideias, pensador hoje esquecido, silencioso e dotado de uma alma fina e cheia de pressentimentos. Foi contemporâneo de Kant e os seus diálogos e cartas escritos em francês vieram a lume nos anos 70 e 80. O seu pensamento instruído filosòficamente radica-se na Antiguidade, especialmente em Platão. Os seus diálogos passam-se em Atenas e imitam os platónicos até na figura de Sócrates e inclusive Diotima, a sacerdotisa de Mantineia. Herder e Jakobi sentiram a mais profunda admiração por estas obras e Jakobi traduziu algumas delas para alemão. Ambos estiveram visìvelmente sob a sua influência, sem esgotar aliás o seu conteúdo filosófico. Maior e muito mais importante foi a acção que exerceu sobre os românticos. O que estes queriam e procuravam encontram-no, por assim dizer, preformado profèticamente, numa maneira que até correspondia ao seu sentimento de forma peculiar, isto é, numa vivacidade de ditos e respostas não conceptual, metafórica, insinuante que flutuava suavemente e que nunca exprimia tudo até ao fim. Estas considerações são válidas em especial para os diálogos *Sophyle ou de la philosophie*, de 1778, *Aristée ou de la divinité*, de 1779,

Alexis ou de l'âge d'or, de 1787, *Simon ou des facultés de l'âme*. Para uma apreciação da filosofia do romantismo é indispensável prestar alguma atenção a estas obras.

Hemsterhuis é, no fundo, um místico. A sua vivência cósmica é religiosa. A individualização dos seres não é a última coisa para ele, pois que através da diversidade passa um nexo, uma unidade, uma ordem e uma harmonia que é o verdadeiro objecto da apreensão do mundo e nisto intuímos o que há de divino no universo. Para ele, esta ideia entrelaça-se com o ideal de humanidade do Iluminismo, com a noção de fraternidade e filantropia universais, e Vénus e Urânia devem descer do seu trono para pregar este ideal. Mas este é apenas um ponto de partida; a unidade é o primário e só o amor é a orientação que a ela conduz. Todas as coisas finitas e todos os seres animados trazem em si mesmos o ser dessa unidade. Não é a sua qualidade que constitui a sua essência, mas sim a sua essência que constitui a sua qualidade. Toda a determinação particular brota duma fonte mais profunda, todo o isolamento e individualização se enraíza no grande contexto do todo. Não possui ser para si; o fragmentário é ilusão. Em-si só o todo existe, isto é, a ordem e a harmonia, e viver-se nesta significa viver-se a sua verdadeira essência. Todas as coisas que são têm em comum esta «força de ser», esta constituição primária da essência; «por conseguinte, para um ser que conhece perfeitamente as essências das coisas nas quais nós só percebemos figura e cor todas as coisas que coexistem podem produzir a ordem mais bela». A ordem é a essência comum que confere qualidades, não é constituída pelo particular mas é o particular que surge nela e por meio dela. A ordem é «a disposição das partes que constituem um todo determinado». Num sector limitado o espírito só pode encontrar ordem e harmonia limitada. Tudo se passa diferentemente no universo como tal. É este «um todo absoluto, totalmente determinado de forma infinita» e uma obra de energia omnipotente; «existe por si mesmo, é composto por partes que não o constituem por meio das suas qualidades mas sim mediante as suas essências intrínsecas». A desordem no mundo é, por isso, impossível. Mas esta ordem não se pode perceber tal como se percebem as coisas e as qualidades. É por isso também que não se pode justificar Deus, como o tem feito a teodiceia de todos os tempos, por meio duma referenciação a esta ordem; pelo contrário, a ordem só se justifica através duma consciência imediata de Deus.

A natureza não se reduz à materialidade. Não só o mundo espiritual é imaterial, mas também já o é a essência do mundo

material. O universo é um ser vivo e a sua vida é anímica. A unidade, a ordem e a harmonia enraízam-se na alma do mundo. Existe uma exigência eterna de viver o mundo na sua unidade e vitalidade, de participar dele no seu valor e sentido, um anseio que eleva até ao desejo de identificar-se com o ser primordial. Esta exigência não é utópica; como seres anímicos temos afinidade com a unidade viva e há uma capacidade no homem para apoderar-se dela, isto é, para inteirar-se dessa afinidade. «Parece-me, Aristeia, que uma vez que o homem consegue, seja pelo seu trabalho seja mediante as suas qualidades naturais, elevar aquelas capacidades — que sabemos existirem nele — até a uma harmonia perfeita, começam então outras, até esse momento desconhecidas, a desenvolver-se e principia a aumentar a sua semelhança com Deus, de modo que parece revelar-se nele uma sombra da omnipotência divina.»

Até aqui a mística de Hemsterhuis não mostra na sua essência quaisquer traços novos em relação às formas mais antigas da mística. Que o mundo fosse mais do que matéria poderia, em oposição ao iluminismo naturalista, ser digno duma demonstração e advertência particular. Mas esta ideia não é nova, como tão-pouco se eleva acima do domínio comum da filosofia a tese desde há muito conhecida de que há uma apreensão imediata e espiritual do espiritual. É outra a impressão que causa esta doutrina quando se vai no encalço das *facultés de l'âme*, quando se entende o que é aqui o mundo espiritual e de que modo é intuído. Este mundo é para Hemsterhuis o «moral», quer dizer, o mundo do *ethos* (integridade moral), do bem e dos valores da vida. A sua mística não ultrapassa o mundo real; a elevação acima da matéria não é para ele uma fuga ao mundo, mas antes e precisamente um permanecer dentro dele; mais, ela constitui a verdadeira apropriação do mundo, a autêntica entrega a esse mundo e o desejo de absorver-se nele. O que aquelas faculdades superiores da alma humana tornam acessível quando as inferiores alcançaram a harmonia não é um resultado situado para além da inventividade intelectual ou de um anseio religioso e abstracto, mas antes o mesmo mundo que o homem ingénuo, de modo erróneo, só observa no seu aspecto material, isto é, no seu aspecto mais baixo e pobre. Este mundo é na verdade muito mais rico e muito maior do que aquele que pode pressentir o entendimento apegado às coisas materiais. Uma riqueza infinita abre-se à alma para além das coisas materiais, um mundo de ordem superior, quer dizer, um mundo em que tudo tem valor e sentido. Tal é o núcleo desta doutrina que afirma precisamente que o homem tem uma

faculdade anímica que está voltada para a essência do Bem e do Belo, um *organe, qui est tourné vers les choses divines, comme l'œil est tourné vers la lumière.*

Que nós possuamos qualquer coisa como um *organe morale* não é em si mesmo, efectivamente, um motivo novo. Mas não se trata de equiparar o órgão moral de Hemsterhuis com a consciência moral. Sem dúvida que esse órgão de consciência moral constitui aquilo que confere ao homem a sua semelhança com Deus no que diz respeito à ciência do Bem e do Mal que a serpente prometeu, aquilo que constitui a misteriosa consciência moral ingénua do coração que consiste em reconhecer o Bem e repudiar o Mal. Ele é ainda mais do que isso: a chave de todo um mundo de mais vasto conteúdo e maior riqueza do que o mundo das coisas. E é sobre o descobrimento deste mundo, e não sobre o da moral como tal, que recai a ênfase para Hemsterhuis.

No escrito acerca das *facultés de l'âme* o órgão moral é colocado na mesma linha das outras «faculdades da alma», a saber: no plano da vida impulsiva, da imaginação e do intelecto. Cada uma destas tem a sua esfera própria, que o revela, mas a do órgão moral está edificada sobre a das outras, quer dizer, é uma esfera ideal à qual corresponde, não obstante, a mesma realidade que às outras. É uma esfera de essências *(essences)*. Tudo quanto as faculdades inferiores alcançam pelo lado do ser e da qualidade capta o sentido moral pelo lado da sua essência interior, quer dizer, do seu destino oculto. E este é sempre infinitamente muito mais do que aquilo que se reflecte no simples carácter de ser. Daí a superioridade em riqueza e plenitude existente no reino da significação moral. A capacidade maravilhosa de perscrutar este mundo, de participar nele e na sua vida não está ainda desenvolvida em nós, os homens da actualidade, porque tinha permanecido oculta até agora na sua autonomia e estava abandonada a si mesma. Mas é susceptível de desenvolvimento. E a tarefa do ser moral em nós é desenvolvê-la conscientemente; convertê-la em elemento reinante da nossa vida. Não se reduz à recepção passiva, a padecer sentimentos; enraízam-se também nela o amor e o ódio, aninham-se nela o anseio, a vingança, a compaixão e o rancor. Mas é também um órgão de julgamento; intervém de modo a modificar o real, cria o seu mundo de acordo com as suas próprias normas e completa o dado no sentido duma ordem superior, não de acordo com um princípio abstracto de unidade, isto é, com uma lei simples e exprimível mas de acordo com o critério duma diversidade de essências intuídas e sentidas. Essa capaci-

dade «suaviza, impulsiona, tranquiliza, elabora o que sente, do mesmo modo que o entendimento trabalha com as ideias que a imaginação lhe oferece». O sábio vive neste trabalho profundamente interior, vive no mundo das ideias. Hemsterhuis não se cansa em descrever a «riqueza resplandecente» deste mundo. É a riqueza da própria alma tal como só no homem se desdobra, «cujo órgão moral alcançou a sua sensibilidade integral e a sua perfeição total». Na alma de semelhante homem «mostra-se, ao mesmo tempo, a virtude suprema e a sabedoria verdadeira». «Esta alma, ó Sócrates, é a mais rica, cuja ideia podemos intuir no nosso estado presente.»

O homem ainda não é o que pode ser e o que é de acordo com o seu destino interior: aquele que tudo vê, que é sensível a tudo, que a tudo é receptivo, o que o aprecia e goza. Vive como um estranho no paraíso do mundo que, não obstante, segundo a sua essência é o seu. Está rodeado de beleza e de valor eterno, mas não participa destes. A harmonia das suas faculdades a isso tem de conduzi-lo aperfeiçoando-o. O homem necessita de distinguir com clareza o ser ideal como os seus sentidos distinguem as coisas. Este platonismo consciente não é como o da Ciência; a visão interior da «riqueza maravilhosa» do mundo não é própria dum entendimento cultivado. Um ser existente pode ter centenas de milhares de rostos, nenhum dos quais está voltado porventura para os nossos órgãos. Que sabemos nós do ser-em-si das coisas? É justamente o entendimento que, com razão, nos torna cépticos; o seu papel é a indagação infinita e a eterna insatisfação. Mas o reino das ideias reside muito próximo e é imediatamente apreensível no mais íntimo da alma. Temos que voltar a ser novamente ingénuos como as crianças, repletos de uma dedicação confiante naquilo que se revela em nós próprios dum modo simples e espontâneo. A filosofia está sob o signo da sentença délfica: «Conhece-te a ti mesmo.» Os sistemas filosóficos, tal como o entendimento os constrói, agem como se houvesse uma verdade diferente sobre o mundo uno e idêntico; cada um deles elimina o outro e só adere a um ponto de vista do mundo. A verdadeira filosofia não é tarefa do indivíduo ou duma seita; é uma certeza simples mas supra-individual. «A minha filosofia é a das crianças, é a de Sócrates, é aquela que se encontra no fundo dos nossos corações, das nossas almas, quando nos damos ao trabalho de a perscrutar nesses corações e nessas almas.» O seu órgão é o verdadeiro démone, o órgão do ser espiritual.

A vida sentimental pura é o reflexo das ideias eternas. Uma necessidade profunda liga-a a leis eternas, tal como ocorre

com o ser da natureza material. Mas são leis diferentes e na intuição destas leis consuma-se o destino do homem. A alma é o reflexo deste ser superior, do mesmo modo que as suas funções inferiores são o reflexo do ser inferior.

A sua vida na ideia é uma vida de felicidade, uma vida de dedicação e de contentamento. Mas o sábio procura esta vida por causa dessa própria vida e da perfeição e não por amor à felicidade ou ao contentamento, pois em parte nenhuma e só na alma que participa do sentido e da riqueza do mundo se realiza o ser finito. Amor intelectual é esta participação, um tomar contacto com os delgados fios da ordem essencial que tudo unem. Um silencioso prestar atenção, um aguçar do órgão moral. Talvez seja por desconhecer o alcance do seu próprio pensamento que Hemsterhuis entende esta atitude como moral e o seu veículo como «órgão moral». A moralidade no sentido usual é qualquer coisa muito mais estreita. Aqui, alude-se a uma intuição sapiente que se propaga a todos os valores espirituais e que também se torna totalmente evidente no abundante conjunto dos valores estéticos. Estes não começam para ele ùnicamente com a criação artística; no mundo tudo está cheio deles, cada coisa, todo o ser vivo e todo o ser humano dotado de alma é, segundo a sua essência, portador duma beleza e índole mais especial, visto que através dos limites da sua existência finita resplandece eterna e imarcescível a ideia de que participa. Esta variedade do Belo, que é diferente em cada indivíduo, constitui precisamente a esfera da «riqueza» em que o homem é chamado para viver conscientemente. O órgão moral é o órgão universal do ser ideal.

O domínio desta «riqueza resplandecente» não está no lado de lá no sentido duma transcendência religiosa, mas sim e apenas no sentido da ideia platónica. Há um caminho transitável para a alcançar em pleno lado-de-cá terreno. Existe uma «virtude suprema» que está acima de todos os valores morais tradicionais, um comportamento interior da harmonia, uma vida que se consagra ao sentimento da unidade e do todo. Não está confinada ao fazer nem tão-pouco a uma intenção determinada em relação a este ou àquele próximo nosso; mas antes toda a acção e toda a intenção fluem ùnicamente dela com a legalidade duma dedução rigorosa. Impõe à alma exigências supremas, mas descobre também o sentido mais profundo da vida. E quem vive e age do sentimento deste sentido faz com que a sua acção resista a toda a medida de valor. A virtude suprema consiste sòmente na «riqueza maravilhosa da própria alma», na mútua compensação das suas capacidades, no equi-

líbrio dos seus órgãos. A vida apegada aos sentidos e ao seu objecto, ou seja, ao material é o autodesconhecimento da alma, a eterna fatalidade. O órgão superior é aquele que a liberta ao conduzi-la para o domínio do ideal. Mediante o seu poder, a nossa relação com o divino torna-se imediata: o universo mostra-se-nos na pluralidade dos seus aspectos que outrora ainda dormitavam para nós no nada, desenrolando-se o espectáculo grandioso da superabundância da alma humana.

Uma alegoria especial, tirada de uma teoria hoje esquecida, remata este círculo de pensamento. O Sol no seu nascimento é escuro, rodeia-o uma crosta negra de ganga; mas a violência do seu fogo interior rompe a crosta e desse modo converte-se no decurso dos tempos num astro radiante como é hoje. Este é para Hemsterhuis o «símbolo mais perfeito da alma humana» no momento em que consegue descobrir a actividade do seu sublime fundamento primordial. A tarefa suprema do homem consiste em assemelhar-se a este sol, sair do casulo, fazendo ir pelos ares a sua casca escura e tornando-se tão luminoso como ele.

O que Hemsterhuis intui aqui como pressentimento e que nele irrompe através dum caos de preconceitos inibitórios, condicionados pela época, o que através de imagens e alegorias vai rasgando a custo o caminho até à luz da consciência é a autêntica vida da vida do romantismo. É a descoberta de toda uma esfera de valores de vida e, resplandecendo através dela, dum novo tipo de consciência do todo-unidade; dum novo e mais profundo sentimento da natureza, duma nova e mais rica moralidade; duma nova e mais livre aspiração a Deus e duma vida nova na riqueza infinita da beleza. O entusiasmo platónico pela ideia renasce novamente nele, não da teoria mas de impulsos vitais mais íntimos e menos falsificados. Assim, não é de admirar que esta filosofia desse asas àqueles espíritos da nova época que já traziam em si estes impulsos vitais. O alcance desta doutrina é que tudo o que havia nesses espíritos de anseio mudo e de impulso sagrado de criação era para ela poderosamente atraído. Também não é de admirar que existisse na vanguarda um círculo de poetas em que esta doutrina se instalou. É o espírito duma estética geral do universo que se exprime aqui com ingenuidade, mas não obstante com a consciência do seu objectivo, sob formas tradicionais do filosofar antigo e moderno. Mas esta filosofia nem é um sistema intelectual nem tão-pouco poesia pura: é um pressentimento místico e uma antecipação genial, é uma submissa profissão de fé na vida, livre na forma e no conteúdo. E é justamente esta

falta de compromissos, este carácter de confissão cheio de vida o que constitui o que cativa, convence e atrai nele. A fertilidade das ideias de Hemsterhuis consiste em ter ele deixado a cargo da nova e jovem geração o trabalho pròpriamente dito de tirar as suas consequências e de pensá-las até ao fim.

Do ponto de vista cronológico, Hemsterhuis não pertence nem ao romantismo nem ao capítulo da filosofia de que nos vamos ocupar. Mas espiritualmente pertence-lhes. O seu significado não se esgota, porém, no facto de lhes pertencer espiritualmente. E justamente nós, que na actualidade nos encontramos no início duma ética do valor puro, sentimos através do seu pensamento vacilante e alusivo qualquer coisa de profundamento afim. Só é necessário substituir o conceito actual do valor pelo que ele chama Ideia ou essência *(essence)* para que todo o seu sistema obtenha dum só golpe uma base firme. A riqueza de estrutura que ele intui e cuja superabundância o eleva ao mais alto entusiasmo é uma multiplicidade axiológica pura. Concebe claramente o mundo ideal do Bem e do Belo, ou seja, o da ética e da estética, entendidos como uma plenitude de conteúdos eternos que existem em si; sabe distinguir com clareza as suas esferas do mundo do real e do material sem os separar totalmente deste último. Mas nesta elevação consciente sobre o real falta o método filosófico rigoroso que eleva tudo àquela clareza e distinção exigidas por Descartes, cuja necessidade ele próprio sente com plena consciência. Hemsterhuis é não só o precursor do romantismo mas também, para além do romantismo, é o precursor da filosofia dos valores que floresce nos começos do século XX. Neste sentido não foi até hoje esgotado nem tão-pouco apreciado. Mas não deve esquecer-se que se hoje concebemos os poetas românticos e Schleiermacher como representantes da intuição antecipadora do valor é antes de mais nada Hemsterhuis, por meio da sua submersão muda e profética no reino dos valores, quem os iluminou e os conduziu a um pensamento mais lúcido.

3. Friedrich Schlegel

O romantismo está indissolùvelmente vinculado à filosofia de Fichte e à da juventude de Schelling. O reino da alma na sua autonomia especial, tal como Schlegel, Hölderlin e Novalis o buscavam, parecia encontrar o seu exacto cunho filosófico na doutrina do Eu autónomo, criador de tudo. Se isto, no fundo, pode não passar duma interpretação errada de Fichte, este erro

todavia é compreensível e de modo nenhum infecundo. Segundo Fichte, toda a espontaneidade reside na imaginação produtora, e semelhante espontaneidade é a que conceberam os românticos. A criação poética enraíza-se nela em todas as circunstâncias e esta criação é o foco de interesse do romantismo. O facto de para Fichte a força activa e a seriedade dum plano de base mais profundo — o Eu prático — se elevarem acima do Eu cognitivo, tal facto desempenha apenas um papel subordinado em relação aos interesses específicos do romantismo. A forma específica da própria vida anímica constitui neste caso o essencial; e esta forma é entendida aqui como riqueza inesgotável de formas. Em primeiro lugar, este interesse é válido para a própria vida da alma; tem precisamente a consciência de cultivar nela o suporte dum novo conteúdo de ideias. Mas dum modo mediato também o estendem a toda a singularidade alheia, inclusive até ao longínquo da História. Assim se torna compreensível como precisamente pelo conceito desta concentração do Eu pôde despertar-se o sentido histórico, o sentimento delicado para a idiossincrasia alheia, para as formas e estruturas do espírito em geral. O que Lessing, Herder e Kant apenas conceberam obscuramente, a saber: a ideia duma história da humanidade como história do espírito, estes artistas e propulsores do espiritual deslocaram-na para a plena luz da consciência. Assim se lhes apresentou a missão, que na verdade não cumpriram mas que foram os primeiros a intuir com clareza e a tentar: a tarefa da história da cultura e da literatura. Sem o impulso poderoso da sua propedêutica histórica a filosofia de Hegel teria sido impossível. Não só a Antiguidade lhes desperta uma vida nova mas também a Idade Média, difamada e escarnecida pelo Iluminismo. E pela primeira vez surge a imagem de conjunto de uma conexão espiritual de desenvolvimento unitário, em que cada grau tem a sua vida e importância próprias.

Também em Friedrich Schlegel este espírito histórico é vigoroso mas não é o que nele predomina. Tão-pouco para ele a filosofia é o objecto supremo. Comporta-se como um romântico típico quando coloca a arte absolutamente acima de qualquer outra forma do espiritual. Mas nem por isto ele é um artista nato, pois a reflexão filosófica é demasiado forte nele; opera destruindo, dissolvendo o artista. Concebe como objectivo vital uma unidade feliz da poesia e da filosofia, mas não lhe é dado realizá-la. Nem tem uma grande obra-prima nem criou uma doutrina rigorosa, mas consegue formular expressões de mordacidade feliz em cujos paradoxos se reflecte a sua vontade ousada e a dos seus correligionários. Estas expressões, comple-

tadas por esboços de teorias ambiciosas, encontram-se dispersas nas suas poesias e ensaios críticos; os mais fecundos são os fragmentos publicados no *«Athenäum»* de 1799 e 1800, assim como as *Características* e *Críticas* de 1801.

A tendência para a metafísica é de qualquer modo profundamente afim ao impulso da criação artística; ambos são uma e a mesma coisa na alma do criador. A poesia é tarefa da fantasia livre, quer dizer, um planar divino por cima do real; mas a filosofia é apreensão intelectual, compreensão e intuição do real. Não obstante, ambas se referem ao mesmo mundo e ambas reflectem o mesmo ser. É mister encontrar nelas mesmas o ponto em que se identificam e é preciso que haja homens para os quais elas se identifiquem. É só questão de ser profundo o seu enraizamento e de cumprir em si mesmo esta unidade. Dar satisfação a esta exigência é o anseio de Schlegel, mas ele sabe bem que são só «imagens da verdade incompreensível» as que ele logra alcançar. Sente este anseio como uma espécie de religião, como uma tendência para o infinito, pois o infinito é o objecto comum da arte e da filosofia. Mas ambos trabalham com meios de finitude, ainda que sejam meios fundamentalmente diferentes. Trabalham, portanto, em comum numa mesma tarefa. O infinito, não em si mas no finito e identificado com ele, é a essência do Belo que o artista cria, mas também não é menos a essência do Verdadeiro que o filósofo procura. A finitude e a infinidade, consideradas estàticamente, como ser fixo, acham-se eternamente separadas. Mas se são referidas à mobilidade e à vitalidade a sua identidade não é um contra-senso e não é utópica a aspiração do espírito humano à sua penetração mútua. Segundo a sua essência, a vida é ao mesmo tempo o finito e o infinito, o eterno e o temporal. Num plano profundo, é o inapreensível, o indizível; nas suas expressões, formas, modos de aparição, é o limitado, o efémero. Que a vida na sua realidade inegável seja em todo o momento verdadeira é o que pretende o pensamento, o que aspira a ser o produto plástico do espírito nas suas regiões superiores. Neste querer, a arte e a filosofia acham-se como pólos opostos que mantêm fixa a balança, formando no seu equilíbrio um todo indivisível «eternamente unido, ainda que raramente reunido», pois «no meio se encontram as suas diferentes direcções».

Em filosofia, Schlegel nem é subjectivista nem relativista como o têm censurado muitas vezes. Concebe precisamente a filosofia como qualquer coisa de absoluto, supra-individual. «Com as expressões "sua filosofia", "minha filosofia", lembram-nos sempre as palavras de Nathan: A quem pertence Deus? Que espécie de Deus é esse que pertence ao homem?» O erro de muitos que se intitulam filósofos reside mais fundo; pretendem demonstrar, acreditando no princípio da contradição como instrumento universal da dedução, contentando-se com o substituto, a que eles chamam crítica. Na realidade, o princípio da contradição «nem sequer é o princípio da análise, isto é, da análise absoluta, que é a única que merece esse nome». Mas a dedução pressupõe sempre o demonstrando. Este, portanto, deve ser intuído antes daquela. O trabalho próprio do filósofo é a intuição. «Considerada subjectivamente, a filosofia, como a poesia épica, começa sempre a partir do meio.» Segundo o valor, a intuição é infinitamente superior à demonstração. A filosofia tem «estilo categórico», não hipotético. «A intuição intelectual é o imperativo categórico da teoria.» A valorização tradicional do património intelectual inverte-se: trata-se de ocupar o terreno e não do modo como se demonstra o direito a ele; afirmar é mais que demonstrar. «Se os dois forem bem realizados, é indiscutìvelmente muito mais difícil afirmar que demonstrar. Para princípios artificiosos e prosaicos há demonstrações em grande quantidade que pela sua forma são excelentes. Leibniz afirmava e Wolf demonstrava. E basta.»

Estas teorias perigosas são ainda mais fortalecidas na sua tendência quando se acrescenta que a filosofia de modo algum deve demonstrar o que quer que seja sobre o seu objecto próprio — o todo. «O universo não se pode nem explicar nem compreender; apenas se pode intuir e revelar»; a essência da filosofia contradiz o progresso rectilíneo; tem estrutura cíclica. Tudo nela é, ao mesmo tempo, primeiro e último. O «começo a partir do meio» não é metáfora, mas método. O objecto do filósofo é sempre integral e de conjunto e qualquer forma de fragmentá-lo é artificiosa. Ou se penetra no meio dele — ou não se penetra de modo nenhum. A conexão é interior, tudo regressa a si mesmo. Neste conceito de filosofia cíclica residem duas características. Por um lado, intuem-se as conexões como totalidade e toda a inferência é apenas a exposição claudicante do intuído na sua totalidade; por outro lado, deparamos com a noção de que a razão e o seu objecto unitotal, quer dizer, a essência do subjectivo e a do objectivo são precisamente abrangidas por esta conexão e de que a solução do maior de todos os problemas filosóficos, o problema do ponto de vista, se encontra já pressuposta sempre que o pensamento se eleva a um plano filosófico. Acha-se aqui o ponto em que a própria cosmovisão de Schlegel se enraíza metafìsicamente e se evidencia como realismo metafísico. «A Filosofia é uma elipse. O centro,

de que estamos agora mais próximos, é a própria lei da razão. O outro é a ideia do universo no qual a Filosofia confina com a Religião.» Neste pensamento há qualquer coisa que nos faz lembrar Hegel e que se pode entender mais perfeitamente se for interpretado à luz do último sistema de Hegel. A razão começa consigo mesma e continua a filosofar eternamente consigo mesma; não obstante, nos fios que ela persegue como seus próprios encontra-se também enredada a sua parte correspondente e eterno objecto — o mundo. O pólo que lhe é oposto não se encontra fora dela, mas também não está nela no sentido usual do idealismo. A filosofia é a tensão de ambos os opostos, mas jamais se conhece a partir desta sua totalidade. Converte-se em religião, em visão mística e em saber-se una com o todo. A tarefa enorme que surge à Filosofia desta intuição ultrapassa todo o poder do sujeito humano. É utópico pensar-se que um cérebro individual possa totalmente abarcar ou levar a cabo a Filosofia. Para o indivíduo ela permanece Ideia. Como aproximação, Schlegel concebe o ideal platónico da filosofia em comum. A filosofia também tem exteriormente de ser cíclica e abranger o círculo dos que filosofam, vinculando-os interiormente na unidade das suas ideias. Ridicularizou-se bastante a «Sinfilosofia»[1] dos românticos, a que não faltou nos protestos que lhes dirigiram o próprio testemunho irónico de que efectivamente equivaleria mais a um «sinmandriar». Todavia, a ideia de «sinfilosofar» não ficou com isto eliminada. Na verdade, faltavam ao círculo reduzido dos românticos espíritos sistemáticos e Schlegel sabia que não possuía um. Mas a ideia de indagação filosófica em comum é levada aqui a uma altura tão significativa como a existente nas antigas escolas filosóficas da época clássica, e ainda hoje rastreamos nas edições da época do *Athenäum* — nas quais temos dificuldade em distinguir até no pormenor que fragmento pertence a Schleiermacher, a Schelling ou a Novalis — o desaparecimento da pessoa por detrás do pensamento, o desvanecimento do Meu e do Teu espiritual.

Até aqui as ideias de Schlegel apresentam um carácter puramente positivo. É ùnicamente o princípio da ironia que leva a farpa, o elemento dissolvente. Ele sabe apreciar o facto de a doutrina de Fichte nunca ser simplesmente Filosofia, mas ao mesmo tempo Filosofia da Filosofia. O pensamento filosófico, para além de todos os objectos particulares, para além até do universo tanto material como espiritual, põe-se a si mesmo como objecto. E aqui está o ponto em que se regressa, pois volta-se em direcção ao subjectivo. O próprio filósofo é também um «fenómeno filosófico interessante». Enquanto filosofa é o objecto da sua própria zombaria e ironia. A afinidade perigosa entre o pensamento filosófico e o motejo, que segundo a sua forma tem o seu fundamento na essência do paradoxo, induz Schlegel a um rodeio que na verdade actua nele como uma espécie de sucedâneo da veia sistemática que lhe faltava. Na poesia, a ironia é para ele a auto-eliminação do artista na sua arte. Na verdade, onde o artista não é capaz de permanecer a uma altura semelhante, isto é, na medida em que a obra não apresenta a preciosa dimensão da grandeza interior a ironia também na poesia se converte na autonegação da coisa. O próprio Schlegel nos seus poemas dá a melhor prova disso. Mas na filosofia, cuja essência é objectiva em si, esta mesma ironia faz involuntàriamente aproximar o pensamento, juntamente com todo o seu conteúdo, da natureza do espírito humorístico. Converte-se em autodestruição objectiva.

Todavia, não se acertou desta forma com a essência da ironia. O pensamento filosófico é por natureza paradoxal. Está sempre em contradição com o entendimento comum, esbofeteia-o. Todo o pensar é «adivinhar»; na filosofia o caminho para a ciência passa pela arte. «Na inconsciência genial, os filósofos, parece-me, podem competir com os poetas.» Mas a adivinhação converte-se a si mesma em paradoxo porque reflecte sobre si mesma. Schlegel sente a falta deste paradoxo na Filosofia. «Sobre nenhum objecto filosofam mais raramente do que sobre a Filosofia.» É a ironia aquilo de que sente falta, a graça que voa por cima do pensamento conceptualizado, brinca com ele, paira acima dele. «A ironia é a forma do paradoxo; paradoxal é tudo o que é ao mesmo tempo bom e grande.» Não concebe a ironia como aniquilamento mas antes como realização, ainda que Schlegel mesmo pudesse em qualquer momento aniquilar a sua obra por meio dessa ironia. «A Filosofia é a pátria pròpriamente dita da ironia, que se poderia definir como beleza lógica.» Vê-se aqui claramente qual é para ele o supremo ponto de vista do valor da Filosofia; não é a verdade nem o conhecimento, mas sim a beleza. Daqui a identidade mística da filosofia e da poesia. Um jogo genial sem par que o pensamento efectua consigo mesmo é para Schlegel a florescência suprema do espírito. Todo o trabalho intelectual se cumpre em virtude deste

[1] O prefixo grego *syn* indica a reunião de várias pessoas ou de várias coisas num mesmo lugar; uma comunidade de acção, a ideia de conjunto, de reunião. Daqui o «sinfilosofar» e o «sinmandriar», na acepção de «filosofar em grupo» e «mandriar em grupo». *(N. do T.)*

jogo. Visto sob esta perspectiva, o Sócrates platónico obtém para ele uma significação simbólica elevada ao eterno absoluto. «A ironia socrática é a única ficção absolutamente involuntária e, não obstante, absolutamente reflexiva. É igualmente impossível desconhecê-la e atraiçoá-la. Também segundo a sua própria confissão, continua sendo um mistério para quem não a possui. Não deve iludir ninguém senão aqueles que a consideram ilusão ou se alegram da picardia soberana de brincar com tudo ou se zangam ao suspeitar que eles também são atingidos por ela. Nela tudo é gracejo e tudo é seriedade, tudo deve ser claro e tudo profundamente fictício. Contém e suscita um sentimento pelo conflito irredutível entre o incondicionado e o condicionado, pela impossibilidade e a necessidade duma comunicação perfeita. É a mais livre de todas as licenças, pois mediante ela salta-se por cima de si mesmo; e, não obstante, é também a mais legítima, pois é incondicionalmente necessária.»

Deste modo se obtém uma certa justificação quando Schlegel concede à categoria da zombaria uma posição ampla, preponderante mesmo, na Filosofia. Se o pensamento fosse adequado à grandeza do seu objecto (o incondicionado) este processo não seria mais do que um gracejo de mau gosto. Mas não é assim. Schlegel está profundamente compenetrado do modo indizível e inapreensìvelmente místico de tudo o que é objecto último e próprio do pensamento. E assim a troça, com a qual o pensamento se ironiza a si mesmo eliminando-se, é a compreensão profundamente justificada e grandiosa da impotência. Desta maneira reabilita-se indirectamente o irracional reduzido e desfigurado pelo pensamento. É um acercar-se para tocar pressentindo o que não se deixa aproximar, é o salto do pensamento no vazio, que na verdade jamais chega a terra firme mas que implica uma consciência imediata dessa terra firme, do ùnicamente real, enquanto o pensamento se abandona conscientemente a si mesmo. A forma deste auto-abandono é a ironia, a zombaria, o rir-se de si mesmo.

Schlegel é totalmente sincero quando considera Fichte como o mestre do gracejo, inclusive quando tem Kant na conta de gracejador — o que já não se compreende muito bem porque «os cantores populares», quer dizer, os kantianos o «cantarolaram»[1]. O gracejo é uma categoria *sui generis* própria de toda

[1] Para compreender a tradução neste ponto é necessário incluir aqui uma passagem do *Athenäum*: «Sucede com as ideias o mesmo que com as melodias preferidas. Os kantianos à custa de as cantarolar, a saber: as ideias de Kant, mataram-nas.» *(N. do T.)*

a verdadeira grandeza, inclusive um critério de valor do grande; sucede com ele o que sucede com as pérolas e pedras preciosas; «o valor sobe dum mòdo totalmente desproporcionado ao tamanho». Pode extrair-se dos fragmentos de Schlegel toda uma filosofia do gracejo; e dela — não inversamente — pode obter-se o sentido próprio da sua muito discutida ironia. O gracejo não pode caracterizar-se mediante o cómico nem tão-pouco pelo humor. É aquela forma do espiritual que subsiste quando as outras formas são insuficientes. É a consciência desta insuficiência. Daqui também o seu carácter na aparência pùramente formal, quer dizer, a insuficiência do conteúdo. No gracejo o espírito conhece a sua insuficiência mas a confissão do vazio salva-o, transcendendo a insuficiência. Trata-se nele do ser e do não-ser, adoptando o ser a forma do não-ser. «O gracejo é a manifestação, ou seja, o clarão exterior da fantasia. Daqui a sua divindade e a sua semelhança com a mística.» E «nada é mais burlesco e grotesco do que a antiga mitologia e o cristianismo, o que explica porque são tão místicos». É um sentido novo que se dá aqui ao gracejo, como o é o antigo sentido que se restitui aqui à ironia. Neste sentido ambos são elementos da poesia e da filosofia e — por mais frívolo que pareça — da religião. Tal não significa, porém, que seja a filosofia gracejo e irónica a religião, mas que tanto o gracejo como a ironia são, na sua essência, profundamente filosóficos e religiosos.

Tais e semelhantes paradoxos causam a impressão dum jogo leviano, como o riso do artista perante a seriedade e gravidade dos filósofos. Se Schlegel tivesse conseguido criar um sistema que tivesse correspondido às exigências da «filosofia cíclica» não teria ocorrido a ninguém fazer-lhe esta censura. Mas a filosofia cíclica formulou exigências que não só ele mas ninguém foi capaz de satisfazer. Ela pressupunha universalidade de formação espiritual, a síntese da história e da sistemática, pedia a ampliação da intuição intelectual de Fichte a todas as formas fenomenais do espírito e exigia a avaliação e a inclusão do património histórico no horizonte do pensamento filosófico — um trabalho que mais tarde a fenomenologia de Hegel tratou de cumprir. A ideia da universalidade foi mais fácil de captar do que de realizar. É perfeitamente compreensível que a natureza de Schlegel, mais artística do que filosófica, encontrasse muito em breve aqui os seus limites. Não obstante, como quis permanecer fiel à ideia necessitou dum instrumento estilístico que solucionasse o problema apesar do seu fracasso pessoal. É isto o que realizou a ironia. Schlegel não pertence ao número daqueles pensadores não sistemáticos que fazem uma virtude da sua

incapacidade de sistema. Defende a ideia de sistema, considera-a como necessidade, mas no que toca à sua pessoa desiste perante ela. A grande Filosofia do Espírito que concebe permanece como desiderato. É o entusiasmo por este desiderato que ele converte em gracejo, no ridículo do seu poder real que permanece lamentàvelmente insuficiente. E assim resta-lhe a «alegria de com magnífica travessura brincar com o mundo inteiro».

Mais conhecidas do que as suas ideias sobre a essência da filosofia tornaram-se as que se referem à essência da arte. Schlegel estava aqui no seu elemento; aqui tinha o seu pensamento o sentido duma justificação daquela poesia que ele considerava como o novo produto do romantismo. O poeta romântico não deve desaparecer por detrás da sua obra como o clássico; deve também estar nela com toda a sua singularidade pessoal; e o leitor deve seguir-lhe o rasto através da poesia, deve sentir o adejar do seu espírito como tal. A objectividade da obra não é o último e o supremo, mas sim o génio criador. O artista deve reflectir consigo mesmo, é necessário que seja simultâneamente o filósofo da sua arte. Deve possuir a ciência dos processos que em si mesmo se operam. Mas esta ciência encontra os seus limites precisamente no mistério profundo da criação artística. É exactamente a sua autoconsciência filosófica aquilo, portanto, que o instrui, e é mais do que o artista é capaz de ver em si mesmo. A penetração de si mesmo em virtude do pensamento não marcha a passo igual ao do ser do Eu penetrado, quer dizer, do ser artista, pois a sua actividade real consiste numa síntese do infinito e do finito. A metafísica da sua criação consiste em introduzir como por magia na finitude duma obra o infinito duma ideia que o sobrepuja. O seu próprio ser artista em nenhum momento está acabado, surge sempre primeiro que este acto metafísico. E ele mesmo conjuntamente com o seu Eu é a vítima deste milagre. «O artista que não se sacrifica a si mesmo é um escravo inútil.» E «o sentido misterioso do sacrifício é o aniquilamento do finito por ser finito. Todos os artistas são Décios, quer dizer, uns sacrificados[1]. Na embriaguez do aniquilamento revela-se antes de tudo o sentido da criação divina». Um medianeiro é aquele que se apercebe do divino e

[1] Para compreender melhor esta passagem torna-se necessária a inserção duma nota explicativa. No texto original encontra-se apenas *«Alle Künstler sind Decier...»* «Decier» vem do latim «Decius». Os Décios eram uma família plebeia romana que se tornou conhecida pelo *sacrifício* da vida de três antepassados dos seus membros (avô, pai e filho) feito à pátria. *(N. do T.)*

se aniquila e se entrega para anunciar, expor, comunicar esta divindade. Assim, no acto de criação a actividade do artista como medianeiro é dupla: criação de si mesmo e aniquilamento de si mesmo. Portanto, o artista nada mais pode fazer do que voltar contra si o aguilhão da ironia. Mas, na verdade, isso só se justifica quando o conteúdo daquilo de que ele é medianeiro o exige. A ironia, aqui como na filosofia, não é um jogo. «Só pode ser artista quem tem uma religião própria, uma visão original do infinito.» Se a não tem a ironia converte-se em farsa, num vão mirar-se ao espelho, perigo a que não escaparam totalmente nem Schlegel nem os outros românticos. O conhecimento do meio supremo para uma arte mais alta impulsionava-os, a eles que precisamente não chegaram como artistas a alcançar o grau supremo que é a paródia de si mesmo e o cinismo.

Nenhuma expressão é para ele demasiado elevada para caracterizar a essência do artista. O que os homens são entre as demais criaturas da Terra são os artistas entre os homens. «É artista quem tem o seu centro em si mesmo. Quem carece dele tem de eleger fora de si um guia e medianeiro determinado...» O artista cumpre uma missão singular entre os homens, proporciona-lhes esse algo central em torno do qual pode girar a sua vida e sem o qual esta carece de conteúdo: a Ideia. «Pois o homem não pode estar sem um centro vivo, e se todavia não o tiver só o pode procurar num homem e só um homem e o seu centro podem excitar e despertar o seu próprio centro.» O artista vive uma vida de espécie própria, uma «vida elevada»; é esta sua vida todo um mundo e um mundo superior ao visível. «Não há mundo maior do que o mundo dos artistas.» E a ideia do «centro» traslada-se para o campo cósmico. O artista é o medianeiro da ideia e do infinito; a sua criação é central na vida comum do espírito da humanidade; é o artista quem dá ao homem a consciência total mediante a vida da Ideia que ele implanta para além da mutação dos tempos e dos indivíduos. «Mediante os artistas a humanidade chega a ser um *único* indivíduo ao vincular o passado e o futuro ao presente. Constituem o órgão superior da alma onde se encontram os espíritos vivos de toda a humanidade exterior e no qual, em primeiro lugar, opera a humanidade interior.»

A faina do artista confina directamente com a religião. «Toda a referência do homem ao infinito é religião, isto é, do homem em toda a plenitude da sua humanidade.» Evidentemente que não se trata da faina do matemático quando insere no seu cálculo o infinito matemático, mas sim da actividade do filósofo e do poeta. A poesia e a filosofia desaguam no eterno,

acabam e têm o seu ponto de mira nele. Um poeta sem religião é em si mesmo uma contradição. «A religião é a alma do mundo, da cultura que tudo anima, é o quarto elemento invisível que se agrega à filosofia, à moral e à poesia.» Mas este quarto elemento é de um tipo e perigo especiais, assemelha-se ao fogo que «onde se acha dominado é em silêncio ubìquamente benéfico e só por meio da violência e excitação exercidas do exterior irrompe em destruição terrível». Assim como há uma filosofia nova concebida por Schlegel, também há uma religião nova. É uma religião da vida eterna no aquém, no meio da vida terrestre, quer dizer, da vida do infinito no meio da finitude, uma participação constante no mundo invisível. Esta vida eterna «só há-de ser procurada em Deus; nele vivem todos os espíritos, ele é um abismo de individualidade, a única plenitude infinita». Do mesmo modo que para Hemsterhuis, para Schlegel a mística é a forma específica da religião, uma forma em que não há nenhuma letra morta mas só um espírito vivo actuante. É um anseio e um cumprimento que se encontra acima de todos os dogmas e abstracções. «Todo o conceito de Deus é conversa fiada, mas a Ideia da divindade é a Ideia de todas as ideias.» Não vemos Deus mas vemos o divino em toda a parte; e, sobretudo e do modo mais perfeito, no interior dum homem espiritual, na profundidade duma obra humana viva. Deus não é intuível como o universo; só se revela na profundidade do espírito; e, assim, o próprio espírito se encontra no caminho para a intuição de Deus. Necessita de converter-se em objecto absoluto cujo centro está posto fora de si pelo que intui. Aqui é onde o homem necessita dum medianeiro, mas só o homem pode ser medianeiro dele. Por isso o medianeiro deve aniquilar-se e sacrificar-se, como o faz o artista para anunciar o divino de que se apercebe em si mesmo. A consciência religiosa do homem necessita da actividade artística, ou seja, da genialidade. O génio é o verdadeiro intermediário de Deus. «Ter génio é o estado natural do homem» e na idade áurea o génio abundava como o amor.

Como aconteceu com a sua estética, Schlegel não deu execução a esta ideia duma religião nova. Esboçou-a fragmentàriamente, dum modo prolixo, sendo pouco visíveis os limites que a separam dos campos afins. Na sua vida posterior perdeu totalmente as esperanças nela, como o prova a sua conversão ao catolicismo. Mas nos grandes anos da sua vida interior plena, a ideia desta religião nova nascida da actividade artística foi o seu orgulho supremo e não deixou de crer que se imporia ao Iluminismo, à irreflexão e à superstição. «A única oposição

significativa contra a religião dos homens e dos artistas, onde quer que germine, há-de esperar-se dos poucos cristãos verdadeiros que ainda há! Mas também eles, quando se levantar realmente o sol da manhã, se renderão e o adorarão.» Sentia-se como o representante duma nova época religiosamente criadora. Parecia-lhe que o cristianismo terminaria na morte porque é «uma religião da morte» e o que ele procurava era uma religião da vida.

Schlegel transportou, conseqüentemente, a idéia duma educação nova e de novos elementos vitais para a ideia mais ampla de novos valores vitais e, no final de contas, de uma moral nova. Quanto a este aspecto, proporcionou qualquer coisa de mais determinado e mais nìtidamente esboçado do que em relação à estética e à Filosofia da Religião. O Romantismo queria entrar imediatamente na vida, queria operar nela e reformá-la. Mas a reforma da própria vida tinha que determinar a atitude romântica no que respeitava ao conteúdo da direcção a dar à mesma vida; e, assim, depara-se-nos aqui a questão ética fundamental da busca do que é moralmente válido. Com energia e rudeza, como sempre, Schlegel exprime também, esboçando em fragmentos, o que ele sente germinar em si. E, seguindo no rasto de Hemsterhuis, encontra um ponto que não só faltava à moral dominante, mas também dum modo absoluto à ética filosófica.

Schlegel tem um ouvido apurado para as harmonias suaves do que há de novo na época extraordinária a que pertence. Crê no «génio da época», no «companheiro supremo da liga, o Mestre dos mestres» e, escutando a sua interioridade, deixa-se conduzir por ele. «Então também aparecerá o génio da época e vos dará a entender suavemente o que é e o que não é conveniente.» Neste ponto fracassa a Filosofia; tão-pouco Kant e Fichte escutaram a advertência secreta do génio. O artista tem um ouvido mais apurado. «Os ditames e indícios duma moral que fosse mais do que a parte prática da Filosofia tornam-se cada vez mais puros e claros.» Em rigor, porque não poderia haver também homens amorais, assim como os há afilosóficos e apoéticos? O amoral, na sua natureza, não é ilegal; pode conviver-se com ele uma vez que não lese a comunidade humana. «Só os homens apolíticos e injustos não podem ser tolerados.» Kant tinha distinguido rigorosamente entre moralidade e legalidade. O amoral nega sòmente o mandamento ideal de carácter universal, despoja-se a si mesmo duma dignidade reconhecida como tal. Mas em que relação se encontra com esta dignidade própria? É justificado referir a moralidade apenas a ela? A essência da

moral pode reduzir-se a deveres humanos universais? Não terá o homem um destino mais elevado, uma «vocação» interior a cumprir que é mais importante do que qualquer dever? «O dever dos Kantianos está para o mandamento da honra, para a voz do chamamento e para a divindade que existe em nós como a planta seca para a flor fresca dum caule vivo.» Se se observar com mais exactidão verifica-se que o primário da consciência moral é precisamente um impulso para a liberdade, um sentir a legalidade interior que nada tem que ver com os deveres. «A primeira manifestação da moralidade é a oposição com respeito à legalidade positiva e à rectidão convencional, assim como uma excitabilidade ilimitada do ânimo.» Aqueles que para o homem verdadeiramente moral pertencem às muito raras excepções que ele pode considerar como seres da sua espécie e como concidadãos do seu mundo considera-os a populaça criminosos ou exemplos de imoralidade. Também neste ponto a religião predominante não é mais sábia do que o senso comum, «a própria intuição central do cristianismo é o pecado». Mas o pecado é o conceito complementar do mandamento autoritário. Sem dúvida a religião tem uma natureza diferente, mais profunda; ela tem uma força metafísica, mas esta força não é a da moral. «Se separardes totalmente a religião da moral tereis a própria energia do Mal no homem, o princípio terrível, cruel, furioso e desumano que reside originàriamente no seu espírito.» A religião é um poder obscuro, a moralidade ainda tem um caminho a percorrer até ela. Se se arrancar à religião a moralidade castiga-se do modo mais tremendo a separação do inseparável, pois a unidade de ambos existe originàriamente no homem. É nele mesmo que é necessário encontrar-se a fonte da moral, o manancial da liberdade. «Livre é o homem quando produziu ou tornou visível Deus e por isso se tornou imortal.»

Não é involuntário o paradoxo destas proposições. «É vulgar a moralidade sem sentido paradoxal.» Não deve intimidar a contradição perante o tradicional e o documentado, pois não se pode desconhecer a fonte autêntica da moralidade se se considera a singularidade e o sentido próprio do indivíduo. Hemsterhuis tinha falado do órgão moral da alma e tinha intuído com ele a «riqueza resplandecente do mundo anímico». Nisto Schlegel é seu discípulo, com a diferença de que ele se interna mais ousadamente na plenitude da singularidade individual, descobrindo nela uma nova lei da moral. Existe um «instinto natural de grandeza moral a que chamamos alma»; enquanto é permitido a este instinto aprender a falar é então que adquire espírito. «E quando atinge a maturidade assume um sentido para tudo.» Quem o não tem só compreende o comum e vulgar, que corresponde à sua banalidade. «O homem simples julga todos os outros homens como homens, mas trata-os como coisas e não compreende em absoluto que à parte ele haja outros homens diferentes.» Como é isto possível, já que o essencial é precisamente o diferente no outro? E pode-se duvidar que o seja, visto que é justamente isso o que nele aspira, combate, sofre e luta pela liberdade. A compaixão geral é neste caso um princípio demasiado estreito do espírito moral. «O verdadeiro homem é espiritual, sente sempre qualquer coisa mais do que a compaixão.» Sente a singularidade do outro, para ele ela é santificada não por ser a do outro mas sim por ser singularidade. Tem para ela espaço, amplitude, liberalidade. Ele sente o singular que existe no outro, quer dizer, o valor. «É liberal... quem tem por sagrado tudo o que faz, é e se torna segundo a medida da sua energia e participa de todas as formas da vida sem se deixar seduzir pelos ditames limitados do ódio ou do menosprezo.» Para ele todo o indivíduo infinito é Deus; e é para ele infinito todo o indivíduo humano que não haja prostituído a ideia do seu ser entre os deveres e mandamentos que surgem da estreiteza de coração; para ele, «existem tantos deuses como ideais». Pois «precisamente a individualidade é o original e o eterno no homem; a personalidade importa menos. Impulsionar como vocação suprema a educação e o desenvolvimento desta individualidade seria um egoísmo divino».

A expressão «egoísmo» toca o lado perigoso desta moral. Individualismo seria a palavra mais adequada. O egoísmo, como toda a gente sabe, prende-se, em primeiro lugar, aos impulsos e prazeres mais baixos no homem. A sua base é eudemonista e pode reduzir-se ao hedonismo. Não se pode afirmar que Schlegel tenha escapado inteiramente a este beco sem saída da ética. Tanto na sua vida como na sua poesia há muitas coisas que mostram uma tendência nesse sentido, ainda que a acusação de heresia da «Lucinda» seja um equívoco trivial tanto então como hoje. A ideia duma nova moral que ele tem em vista subsiste intacta; consiste na descoberta do valor próprio da individualidade como tal. De modo nenhum ocorreu a Schelling eliminar absolutamente a norma universal da moral por causa dela; só que reconhecê-la não deve, como acontece vulgarmente, levar a negar o valor próprio do indivíduo. É, todavia, discutível que Schlegel tenha adoptado esta atitude crítica; em todo o caso, não está na natureza da questão.

Neste ponto importante tudo contribui para o esclarecimento de quão longe está aqui a noção de individualismo dum

total abandono passivo ou dum deixar-se viver sem reflexão. Não procura a sua felicidade aquele que cumpre a «vocação suprema» da educação de si próprio. É uma tarefa que há-de cumprir em si mesmo, mas que não cumpre ùnicamente para si mesmo e sim para todos e para cada um. O original e eterno no homem não existe ùnicamente para ele; o seu desenvolvimento e cultivo enriquece objectivamente o mundo, aperfeiçoa o universo. A personalidade é universal; cada um é pessoa. A individualidade é diferente para cada um, e este só pode ser ele mesmo perante o outro — sobretudo se ele souber fazer florescer o seu próprio Eu. Desconhece a sua vocação na vida se desconhecer a sua missão em relação a si mesmo. Isto tem que parecer paradoxal a quem só conhece imperativos comuns. Mas, precisamente, moralidade sem paradoxo é vulgar. «Os princípios são apenas meios, a vocação é fim em si.» Em sentido moral, só se vive de dentro para fora a partir do sentimento de «vocação» e da ideia interior. «Só se vive enquanto se vive de acordo com as suas próprias ideias.» Não podemos aspirar a semelhante «vocação», só a podemos cumprir se a tivermos. Nela ùnicamente se enraíza a moralidade genuína. É por isso que «aspirar à moralidade constitui porventura o pior dos passatempos»; é como se quiséssemos «habituar-nos a uma alma, a um espírito. Não é eudemonismo mas uma metafísica da personalidade o que está implícito neste individualismo». «Não sabemos o que é um homem até que compreendamos a partir da essência da humanidade porque é que há homens que têm sentido e espírito e outros que não o têm.» Como as mónadas para Leibniz, o homem é para Schlegel um microcosmos absolutamente infinito cujo destino metafísico é o desdobramento de si mesmo. «Se concebes um finito transformado em infinito concebes um homem.»

A essência do homem não se esgota no que ocasionalmente veio a ser devido quer a factores externos, quer a internos. Não se esgota no seu ser empírico. Ideia e «vocação» estão sempre acima da sua realidade. O homem como ser moral é, de certo modo, o pólo oposto do homem como artista. O artista cumpre a sua missão ao abandonar todo o seu Eu à ideia que dele sai e se torna objecto, quer dizer, à sua obra. Pelo contrário, o homem moral cumpre a sua na medida em que se intui e realiza a si mesmo; actuar é o seu objecto próprio, a sua própria obra jamais acabada. A sua cultura é a sua obra de arte. E este ideal de cultura há-de pensar-se universalmente. «A virtude não se aplica ùnicamente aos costumes; também é válida para a arte e para a ciência, que tem os seus direitos

e obrigações.» Pois «a virtude é a razão transformada em energia». Neste sentido da cultura o homem inculto é a caricatura de si mesmo. É o triste fenómeno da ideia fracassada que ficou sem realização. «O homem» no sentido pleno da palavra, ou seja, «o espiritual» só pode aparecer entre os homens empíricos na medida em que ùnicamente aspira neste mundo a plasmar o finito no eterno; deve modelar a sua vida como uma obra de arte, «e assim qualquer que seja o nome da sua profissão tem de ser e ficar sendo um artista».

É a partir desta posição que se desloca o conceito moral de realidade. O que temos ante os nossos olhos, o homem empírico, não é de modo nenhum o real. A sua realidade é o cumprimento da sua ideia, a qual é empìricamente incompleta. «A maioria dos homens são, como os mundos de Leibniz, simplesmente pretendentes à existência com direitos iguais. São poucos os existentes.» Todos puseram as suas esperanças na realidade mas nem todos chegaram a tê-la. Na essência do homem há qualquer coisa que para chegar a ser real necessita de passar por cima do humano tal como é: «É próprio da humanidade ter de elevar-se acima da humanidade.» A elevação não se realiza por meio de princípios mas pela «vocação», pela Ideia. Os princípios são comuns à humanidade; por seu intermédio ninguém pode elevar-se acima dela, mas pode fazê-lo mediante o ser singular do indivíduo, por meio do que é primordial e original no homem. «Toda a autonomia é primordial e é originalidade, e toda a originalidade é moral porque constitui a originalidade de todo o homem. Sem ela não existe nem energia da razão nem beleza do ânimo.» Assim, o individualismo de Schlegel baseia-se, no final de contas, no princípio de Kant e Fichte de que a autonomia é a primeira condição do ser moral. A diferença reside só em que Schlegel deixa de falar da autonomia duma razão prática universal para passar a referir-se ao espírito individual do homem na sua plenitude concreta.

Devido a esta rudeza e aos exageros do seu estilo aforístico, Schlegel obscureceu mais do que esclareceu a sua moral individualista. Mas não é necessário entendê-la inteiramente à luz destes exageros. Ela concilia-se muito bem com as exigências justificadas duma moral universal. É o complemento natural e absolutamente imprescindível de semelhante moral, intuindo e perseguindo o valor que lhe é complementar. Falta, naturalmente, em Schlegel a síntese de ambas; ele está excessivamente rendido ao seu pensamento; demasiado fascinado por ele para que, enfrentando-o, possa pesá-lo objectivamente. Todavia, não se deve deixar passar despercebido que uma segunda série de pensa-

mentos menos originais serve de contrapeso à ética individualista. É o pensamento místico e cósmico que também não falta na ética e, por assim dizer, a encadeia ao universo. A expressão clara disto encontra-se no papel que o amor desempenhe nele. O amor que vincula os indivíduos e os arrasta elevando-os ao supra-individual é também para Schlegel uma força moral fundamental: «Só pelo amor e pela consciência do amor o homem se converte em homem.» Sem dúvida, Schlegel não pensa no amor vulgar dos homens, mas antes no amor pessoal. Mas este também une, sendo um vínculo metafísico. Ninguém podia estar mais longe de negar este vínculo e o seu carácter comum do que Schlegel, que até considerava a Filosofia e a Poesia como questões da comunidade. O valor próprio do individual, que o homem deve desenvolver, a «vocação» interior, que ele deve cumprir, não eliminam o universo espiritual da comunidade humana moral; pelo contrário, dão-lhe o conteúdo, a plenitude da diversidade espiritual e até a específica realidade moral. A fecundidade desta atitude não está limitada à moral em sentido estrito; verifica-se em todos os campos da vida, inclusive onde o homem se insere do modo mais objectivo, isto é, na ciência. Para o artista que cria uma obra o elemento vital consiste num certo individualismo. Mas também ao historiador só este lhe abre os olhos. O objecto da História, em especial da História do Espírito como Schlegel a concebe, é sempre rigorosamente individualista, pois ela há-de apreender o peculiar, o estranho, o divergente. Aqui nada há a fazer com normas universais. O carácter espiritual duma época irrecuperàvelmente passada, o *ethos* singular duma personalidade, que todavia nos fala só pelos vestígios dos seus feitos, se não se entender com o espírito do seu próprio espírito e à luz da sua própria ideia não se entende de modo nenhum. Por isso nada é mais instrutivo — mesmo para os historiadores de hoje — do que o sarcasmo mordaz com que Schlegel, erguendo-se junto ao berço da moderna investigação histórica, fustiga o procedimento superficial da generalização histórica partindo da analogia do pequeno Eu próprio. «Ambos os princípios fundamentais da chamada crítica histórica são o postulado do ordinário e o axioma da vulgaridade. O postulado do ordinário sustenta que toda a grandeza autêntica, bondade e beleza é inverosímil, pois é pouco comum e, pelo menos, suspeita. O axioma da vulgaridade sustenta que assim como ocorre em nós e em redor de nós assim deve ter sido sempre, pois tudo é natural.» Com estes dois princípios a história converte-se numa repetição eterna do trivial. Com eles

o historiador atinge precisamente o mesmo que atinge a Ética com as normas e os imperativos.

A ideologia de Friedrich Schlegel contém uma variedade desconcertante de germes disseminados. A riqueza da alma que Hemsterhuis profetizava inicia nele a sua consumação. Mas não está acabada; nem o próprio Schlegel nem nenhum outro do círculo de amigos românticos soube levar a cabo estes germes. O «sistema» que concebeu como tarefa filosófica não estava ao alcance da sua capacidade. Conhecendo os limites da sua capacidade conhece também que com a sua luta se encontra perante os alvores dum grande movimento e que se pode contentar com os raios dispersos que o iluminam. «Tu presumes que há qualquer coisa de mais elevado em mim e perguntas porque é que eu me detenho no limiar. Isto sucede assim porque ainda não amanheceu.»

4. Hölderlin

A síntese de poesia e filosofia a que aspira o romantismo apresenta um aspecto diferente em cada um dos seus representantes. Em Schlegel existem ideias de carácter revolucionário no tocante a todos os domínios do espírito que chegam a ser desmedidas, duras, cínicas e permitem dar expressão à mordacidade filosófica. Em Hölderlin vive um espírito de outro tipo. É integralmente poeta e tudo o que empreende toma a forma de poesia. Também nele alvorece um novo dia do ser espiritual. Mas nem procura a mordacidade intelectual nem o seduz o paradoxo da expressão. O seu ser exige uma harmonia calma e sonhadora; uma sensibilidade delicada, um idealismo divorciado da realidade, um erotismo espiritualizado com carência de sensualidade e uma meditação doentia que se atormenta a si mesma determinam a sua relação com os problemas da época. Não lhe faltam elevação metafísica e ideal nem um sentimento religioso profundamente vivido. Tão-pouco carece da plenitude e beleza dos ideais da vida. Mas aconteceu que todos os grandes germes que se encontram nele levam a morte consigo, desaguam cedo de mais no trágico, tendem para o auto-aniquilamento. A mesma Grécia que Schlegel elevou a uma ousada exigência moral também Hölderlin a encarou já nos anos da sua juventude; mas não o arrebatou até um entusiasmo exaltado. Só lhe serviu para sonhar um reino que não é deste mundo e o afasta da realidade, que o torna inteiramente solitário, um anacoreta espiritualmente ensimesmado.

Não é este o lugar para falar dele como poeta. O que caracteriza a sua arte — a grande capacidade moral, a mestria clássica da expressão, a espontaneidade sentimental unida à ideologia mais reflexiva e um sentimento pela natureza que tudo anima — aparece como elemento de suporte de ideias que filosòficamente não deixam de ter interesse, uma vez que apresentam o contacto mais estreito com as cosmovisões incipientes do jovem Hegel e de Schelling. Ligam-no a ambos laços especiais desde a Fundação de Tübingen e a evolução de ambos eles relaciona-se no seu início com a sua. Em nada altera este significado o facto de ele nada ter produzido de pròpriamente filosófico, bem como o facto de a sua capacidade artística ter fracassado perante os empreendimentos maiores da Poesia, da composição específica do material e da forma a dar ao objecto, de a sua intuição da vida ter falhado em face das tarefas da vida real.

Os seus bosquejos poéticos precoces apresentam uma luta silenciosa contra a intenção da filosofia de Fichte. O mesmo pensamento que poucos anos mais tarde impeliu Schelling para a órbita da filosofia natural está expresso aí em todo o seu rigor; não pode deixar como está a tese da Teoria da Ciência de que a Natureza seja em si mesma um produto vão cujo significado se reduz à resistência à actividade do Eu prático. A filosofia ética de Fichte parece-lhe a negação e a difamação do mundo criado cujo esplendor na sua opinião está acima de toda a dúvida. Não exerce uma crítica ontológica mas sim uma crítica muito delicada, imanente. Se o destino da Natureza tem de ser eliminado, como Fichte pensava, então o Eu aniquila o seu não-Eu, eliminando portanto a relação com o pólo oposto em que se enraíza precisamente a relação ética, pois o Eu prático tem de ter um mundo sobre o qual aja, como o demonstra a Teoria da Ciência. O Eu prático eliminar-se-ia, portanto, a si mesmo.

Esta crítica acerta mesmo na zona vital em que a imagem do mundo de Fichte é mal sucedida. Mas com ela atinge-se apenas um motivo exterior. As razões reais da oposição de Hölderlin a Fichte são mais profundas. Para o poeta a Natureza é mais do que o mundo exterior dado; é o mundo em que vive e respira, um ser vivo mesmo que o abraça com amor e o sustenta, e justamente por isso um ser real de que se tem uma experiência imediatamente acima de qualquer dúvida. É para ele um ser divino, repleto de divindades, infinitamente maior do que o homem e o seu Eu imensamente pequeno. Esta vida da Natureza não é objecto duma reflexão artificiosa, mas sim um milagre primàriamente real e totalmente inexplicável. O poeta

encontra a expressão mais pura dela na mitologia dos antigos que animaram e adoraram a vida misteriosa da Natureza. O seu sentimento da Natureza é mesmo místico. Ainda antes de a noção da alma do mundo ter sido retomada e levada avante encontramos a cada passo em Hölderlin a ideia da animação universal. Não é ele que é aqui influenciado por Schelling, mas antes e muito mais é Schelling que o é por ele, pois o que Hölderlin concebe é original e emana da sua natureza mais pessoal: a sua intuição axiológica do esplendor da Natureza. Isto não prejudica o bem moral pois este é de outro tipo. A justificação que Fichte dá da autonomia moral não pode prevalecer à custa do mundo natural. Pois o sentido dos seus sonhos filosóficos de poeta é que por mais alto que possa erguer-se o valor do bem, junto a ele e independente dele existe um reino do natural e que também este é o suporte dum valor próprio e original que não pode ser eliminado. A Natureza não é menos que os costumes, também nela há deuses dignos de adoração. O homem não deve desdivinizá-la, esvaziá-la nèsciamente de deuses nem privá-la deles, pois nesse caso a si mesmo se priva. «Não invistas contra formas amigas, pois tu necessitas da força da Natureza.»

Ainda que não soubéssemos acerca das ideias filosóficas de Hölderlin mais do que o que se reflecte na sua poesia, bastaria isso para lhe assinalar um lugar permanente na história do idealismo alemão. Do seu sentimento puro pela Natureza, da sua oposição baseada na arte e na Antiguidade contra o sacrifício da Natureza exigido por Fichte teve o seu começo a nova filosofia natural. Temos, contudo, um testemunho de outra espécie que permite ao nosso olhar penetrar mais profundamente o âmago da sua concepção do mundo e conhecer quão viva era também para ele a Filosofia no seu todo, existindo nela um grande número de perspectivas éticas, estéticas e de Filosofia da Religião com as quais ele, ao que parece, se antecipou aos filósofos contemporâneos.

Possuímos uma folha da autoria de Hegel, do ano de 1796, que contém um esboço dum sistema totalmente filosófico redigido em traços sucintos [1]. A questão da paternidade leva em primeiro lugar a Schelling, mas deste, ao que parece, mais longe no passado a Hölderlin, cuja visita a Schelling precede ime-

[1] F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [«O programa mais antigo dum sistema do idealismo alemão»], Actas da Academia de Heidelberg, 1917.

diatamente a época da redacção[1]. O ponto de partida é aqui a teoria kantiana da ideia entendida num sentido extremo. Para a metafísica só há lugar na ética, mas Kant com os seus postulados não esgotou esta possibilidade. É preciso que haja um «sistema completo de todas as Ideias». E este sistema tem de desenvolver-se.

É inteiramente no espírito de Fichte que se erige «naturalmente» como primeira ideia a do Eu entendido como ser livre. Mas exprime-se também completamente contra a Teoria da Ciência: «Com o ser livre, autoconsciente, surge do nada simultâneamente todo um mundo — a única verdadeira e memorável criação do nada.» Este mundo não nasceu do Eu, surge junto a ele, ao mesmo tempo, como diferente. E aqui aparece a tarefa duma nova filosofia da Natureza, «de uma física em grande» que dificilmente se reduz à experimentação. A Filosofia tem que ministrar-lhe a ideia, a experiência, os dados. Todo o domínio do prático deve também plasmar-se dum modo novo. O Estado é qualquer coisa de mecânico e não ideia; «ele tem de tratar os homens livres como engrenagens mecânicas e isto não pode ser; deve, portanto, desaparecer». Mas o que o deve transcender é, em primeiro lugar, a ideia da História da humanidade, cujos princípios devem «despojar completamente toda a efémera obra humana do Estado, da constituição, do governo e da legislação». Em seguida vem a ideia do mundo moral, assim como da divindade e da imortalidade. O essencial é que um ser livre e espiritual traga estas em si, de modo que não as possa procurar fora de si como o faz a «falsa crença».

Acima destas ideias, superando-as e abarcando-as, entroniza-se a Ideia da Beleza. O acto supremo da razão é o acto estético; ou, o que é o mesmo, a verdade e a bondade só se irmanam na beleza. «A Filosofia do Espírito é uma filosofia

---

[1] Rosenzweig demonstrou que se trata dum esboço de Schelling copiado por Hölderlin. Ernst Cassirer, *Logos* 1918/1919 (impresso em *Idee und Gestalt*, Berlim, 1921), provou posteriormente que a paternidade pròpriamente espiritual não se tem de procurar no próprio Schelling, cuja filosofia própria tem nesses anos outro cunho (mais fichtiano), mas sim provàvelmente em Hölderlin, a cujo círculo de ideias se adapta integralmente o conteúdo. Em rigor nada disto se pode demonstrar. Mesmo que se trate dos pensamentos de Hölderlin, as formulações do esboço tal como ficaram poderiam muito bem pertencer a Schelling. Não se pode pôr em dúvida a mestria de Schelling em plagiar o património filosófico alheio. Em todo o caso, fazemos uso do conteúdo destas citações, pois não se pode duvidar do facto de que, em geral, Schelling estava no ano em questão sob a influência do sentimento cósmico de Hölderlin.

estética.» Mesmo o sentido histórico necessita do sentido estético. Através deste primado manifesto do estético a poesia obtém «uma dignidade mais alta». Volta finalmente a ser o que era no começo, a mestra da humanidade. Deste modo cumpre-se, ao mesmo tempo, um postulado religioso importante, a necessidade que o homem tem duma «religião sensível». Também o filósofo necessita dela. Não porque tenha de renunciar ao rigor objectivo da razão, mas sim porque ao «monoteísmo da razão e do coração» tem que corresponder um «politeísmo da imaginação e da arte». Este pensamento conduz à ideia duma «mitologia nova», isto é, duma «mitologia da razão» que está ao serviço da ideia. Desta maneira as ideias eternas da razão, que na ordem especulativa de outro modo só *in abstracto* são inteligíveis ao filósofo, devem tornar-se concretamente intuíveis e acessíveis «ao povo». «Assim, finalmente, devem os iluminados e os não-ilustrados dar-se as mãos, a mitologia deve tornar-se Filosofia, o povo tem de tornar-se racional e a Filosofia mitológica a fim de tornar os filósofos sensíveis.» Esta síntese do aparentemente heterogéneo significaria a fundação duma nova religião, o cultivo semelhante de todas as forças, a verdadeira liberdade e a nivelação de todos os espíritos, a última e suprema obra da humanidade.

O alcance deste programa de sistema torna-se patente sem mais esclarecimentos. O carácter ousado das formulações, despreocupado na determinação dos pormenores e das consequências, mostra claramente a índole um tanto quixotesca do jovem Schelling, ao passo que o conteúdo respira um espírito que se enraíza profundamente numa pura intuição artística do mundo e no sentir antigo e mitológico. A polémica contra a primeira versão da Teoria da Ciência de Fichte não se reduz aqui de modo algum ao problema da Natureza; este constitui antes o prelúdio. Manifestamente, toda uma série de ideias pertencentes ao idealismo alemão e desenvolvidas posteriormente é o que está aqui contido *in nuce* e que brota dum sentir unitário cósmico e artístico. A posição superior da história do Estado em relação à ideia do Estado e o primado filosófico do estético são traços essenciais do sistema avançado do idealismo transcendental de Schelling. A poesia como «mestra da humanidade» é uma característica fundamental do romantismo e constitui o cerne da oposição da Filosofia do Espírito hegeliana ao eticismo rígido de Fichte. O pensamento da «mitologia filosófica» e da nova religião fundada nela antecipa a posição tomada na última fase da Filosofia da Mitologia de Schelling. O último ponto, em que culmina todo o projecto, anuncia com mais força do

que os demais o sentimento cósmico em direcção a esse mundo cheio de deuses conhecido através dos primeiros fragmentos de Hölderlin. E se em qualquer ponto no círculo amplo dos contemporâneos pôde existir o impulso para um novo despertar sèriamente pensado do politeísmo antigo, entendido não só artística mas também religiosamente como elemento de fé e de vida, semelhante impulso pode ter partido do ideal que Hölderlin tinha do espírito grego. O ponto em que se encontram o poeta Hölderlin, ensimesmado nos seus sonhos, e o filósofo Schelling, que sem cuidados forja planos, todavia no primeiro impulso da criação dócil a toda a excitação, foi precisamente a ideia dum mundo expandido e animado pela arte.

5. Novalis

O terceiro entre os românticos que luta manifestamente com os filosofemas da época e colabora neles é Novalis. Poucos (no «*Blütenstaub*», *Grão de pólen*, e no «*Athenäum*») são os «fragmentos» que publicou que contêm o sedimento deste labor intelectual. Hoje estão compilados na sua totalidade. Quanto ao conteúdo, abarcam uma profusão de fragmentos de pensamentos dispersos que oferecem ao leitor atento o material de uma intuição do mundo singular e absolutamente cerrada. Distingue-o de Hölderlin o carácter consequente e inequìvocamente filosófico das suas ideias e a agudeza conceptual por vezes elevada; de Schlegel, antes de mais, a elevação idealista da especulação e o predomínio forte da mística da Filosofia da Natureza. Está interiormente o mais perto possível da Filosofia da Natureza de Schelling. Liga-o a este o ponto de partida comum na Teoria da Ciência de Fichte. Nele, todavia, aparecem ainda mais aumentadas as extravagâncias de Schelling, a analogia vaga e fantasiosa domina aqui ilimitadamente e leva a afirmações de uma arbitrariedade monstruosa. Os limites críticos entre a poesia e a filosofia desaparecem quase completamente, as ideias mais atrevidas encontram-se ao lado de centelhas de autêntica profundidade. Há bastantes indícios de que para ele estes pensamentos dispersos não podem ter tido o mesmo valor. Mas a tarefa de seleccionar entre eles os autênticamente filosóficos ficará sendo para sempre um trabalho que só dum ponto de vista subjectivo se pode solucionar. «Quem pretenda tomar à letra fragmentos desta espécie», diz ele mesmo, «pode ser um homem ilustre, mas não deve pretender passar

por poeta. Será preciso ser-se sempre circunspecto? Quem for demasiado velho para entusiasmar-se evite os encontros juvenis. Trata-se agora de saturnais literárias. Quanto mais rica for a vida tanto melhor.» Sem dúvida, o poeta leva as saturnais um tanto longe no campo filosófico. A sua apetência de saber tem qualquer coisa de voluptuoso; não é guiada por aquele silencioso respeito perante a grandeza e gravidade dos problemas eternos que toda a indagação sincera pressupõe. Falta-lhe a modéstia do saber filosófico perante a ignorância. Novalis, que do ponto de vista moral é puro e do ponto de vista artístico delicado, do ponto de vista intelectual divagou até ao grotesco.

Também Novalis parte de Fichte. Ao pensamento fundamental da primeira Teoria da Ciência que se refere ao Eu como fundamento de toda a existência corresponde em Novalis um pendor natural para penetrar no mundo maravilhoso da própria interioridade. Ele considera Fichte o descobridor da lei interior do mundo, do qual o exterior só é um reflexo e o génio que a si mesmo se penetra. Do mesmo modo que Fichte, encontra-se também no fundo do Eu não com uma capacidade entregue à contemplação teórica mas antes com uma capacidade activa e prática. A vontade é a força central do espírito; no sentimento moral possuímos uma capacidade criadora. A vontade não é só livre, é também verdadeiramente omnipotente. Pode o que quiser. Todo o não-poder, e com ele o fantasma da fatalidade exterior, é «inércia do nosso espírito», «mediante a expansão e a cultivação da nossa actividade convertemo-nos a nós mesmos na fatalidade».

Não obstante, o voluntarismo não é o núcleo peculiar a esta intuição do mundo. O ensimesmamento necessita de descobrir algo mais do que a vontade e mais do que o mundo da razão que emana dela. A Teoria da Ciência é meramente «logologia», mas o Eu é mais do que lógico. É a terra verdadeira do maravilhoso em que nós originalmente nos sentimos em casa, mas da qual nos afastámos incompreensìvelmente. Necessita-se duma «psicologia real» para de novo nela nos orientarmos. Hemsterhuis falou da riqueza infinita da alma. Novalis toma isto no sentido literal. Trata-se neste caso de «procurar forças novas nunca imaginadas e de rastrear as relações existentes entre elas». Ele crê nas reuniões maravilhosas e nas maravilhosas «gerações» que ainda preexistem no interior. Trata-se de descobrir um mundo oculto para cuja estrutura a linguagem não possui um nome. Fantasia, entendimento e razão são funções limitadas e parciais. Por detrás delas, como função fundamental, encontra-se o que é especìficamente criador, a genialidade.

O génio não é o talento excepcional do artista mas o núcleo essencial da natureza humana. O conhecimento verdadeiro enraíza-se na revelação interior. Os seus começos são inconscientes como instintos e permanecem inconscientes até que deles se dá conta aquele que escute para dentro de si com ouvido apurado. Aqui Novalis transcende Fichte na sua teoria da intuição intelectual do Eu. A apreensão de si mesmo é um acto enigmático que assenta numa comunidade interior consigo mesmo, ou seja, numa conversação consigo mesmo ou convivência interior. Este acto dá testemunho do mistério da alma e da pluralidade interior. Em frente do Eu real encontra-se um «Eu ideal», um «Tu verdadeiramente interior». E «assim surge uma convivência altamente espiritual e sensível e se torna possível a paixão suprema. O génio talvez não seja mais do que o resultado de semelhante pluralidade interior». Compreende-se isto se nos recordarmos que Platão caracterizava o pensamento como o diálogo da alma consigo mesma. Mas o pensamento elevou-se ao campo místico, pois são revelações o que o Eu empírico recebe aqui do Eu ideal. É um ser espiritual desconhecido que dum modo maravilhoso dá aos homens motivo para o desenvolvimento das ideias e confere evidência às ideias desenvolvidas. «Este ser tem de ser um ser mais elevado porque está com ele numa relação de tal tipo que não é possível a ninguém estar ligado ao fenómeno.» «Este Eu de índole superior encontra-se na mesma relação com o homem como este com a Natureza ou o sábio com a criança. O homem anseia chegar a ser o seu igual, do mesmo modo que procura tornar-se igual ao não-Eu. Este facto não se pode demonstrar. Cada um necessita de o experimentar por si mesmo. É um facto de espécie superior que corresponde ao homem superior. Mas os homens devem aspirar a provocá-lo em si mesmos. A ciência que daqui se origina é a Teoria Superior da Ciência. A parte prática contém a auto-educação do Eu para que seja capaz daquela comunicação, a parte teórica os modos característicos da comunicação autêntica.» Depois disto não é de surpreender quando se caracteriza agora a Filosofia como uma espécie de auto-revelação, quer dizer, dum diálogo e contacto consigo mesmo, de movimento que se legisla a si mesmo. Com isto acresce a dignidade e significação da Filosofia. «Filosofar é o fundamento de todas as revelações. A decisão de filosofar é uma exigência dirigida ao Eu real para que medite, desperte e seja espírito.» A partir daqui entende-se também a equiparação muitas vezes acentuada de Poesia e Filosofia, sempre chocante para os poetas. O acto filosófico é levado a tal

profundidade mística que o artista já não se vê ameaçado por nenhum tipo de racionalismo.

País e pátria do homem é o mundo interior. Por isso este é mais do que o mundo exterior. No mundo interior o ideal é o que de outro modo seria impossível-real. E deve fundamentar-se esta realidade do ideal. É uma tarefa imprevisível, pois até agora pouco sabemos do mundo interior. Este mundo, o íntimo, o oculto, o pátrio, é ao mesmo tempo «tão indescritível e tão incerto». Para nos orientarmos nele, o primeiro passo é a perscrutação imediata do interior. «Quem quiser permanecer aqui fica só a meio caminho, o segundo passo tem de ser uma perscrutação activa em direcção ao exterior, uma observação do mundo exterior levada a efeito activamente.» Mas também numa perscrutação em direcção ao exterior tudo deve servir de orientação em direcção ao interior. Existe um vínculo misterioso entre o interior e o exterior; não se pode procurar um sem encontrar o outro e quem arrancar ao rosto o véu misterioso da Natureza encontra-se de cara a cara com o seu ser próprio e verdadeiro. «O exterior é um interior elevado ao estado de mistério. Talvez também ocorra o inverso.» Intuir a sua própria essência significa encontrá-la de novo onde quer que seja fora de si. Todo o conhecer é regresso a si mesmo, por mais longe que se possa ir. O verdadeiro é a unidade da alma e do mundo. «O que é Natureza? Um índice enciclopédico, sistemático ou um plano do nosso espírito. Porque é que queremos contentar-nos com o simples catálogo dos nossos bens? Contemplemo-la em nós mesmos e então elaborá-la-emos e servir-nos-emos dela de modo diverso.»

Esta unidade de espírito e natureza não há-de entender-se nem de um modo simplesmente panteísta nem, por exemplo, no sentido da posterior Filosofia da Identidade. Está mais próxima do idealismo de Fichte do que se poderia presumir de acordo com declarações anteriores, pois no fundo é concebida dum modo rigorosamente activo, não como um facto acabado mas como tarefa a realizar. Trazemos em nós o plano do mundo, mas este tem de ser primeiro criado. E semelhante criação é o sentido próprio da vida. «A vida ou a essência do espírito consiste na procriação, no dar à luz, e na educação dos seus semelhantes.» Por isso, para penetrar-se a si mesmo filosòficamente não basta expressão teórica passiva. «Não é ver, ouvir ou sentir; é composto destes três e é mais do que estes três: uma sensação de certeza imediata, um modo de ver da minha vida mais verdadeiro e mais característico.» Vivacidade e actividade são o fundamento das coisas, mas ao mesmo tempo o

fundamento do espírito. Por essa razão é válido em certo sentido para o Eu o mesmo que para o mundo exterior: do mesmo modo que ele, não se dá acabado mas precisa de ser criado. «De nenhum modo somos Eu, mas podemos e devemos chegar a sê-lo. Somos germes do Eu-devir.» Isto não quer dizer que poderíamos fazer surgir *ad libitum* um ser espiritual do nada, pois noutro sentido encontramos também de novo o Eu. «O começo do Eu é meramente ideal... O começo é já um conceito tardio, o começo surge mais tarde do que o Eu; daqui segue-se que o Eu não possa ter começado.» Mas o que se encontra dado não é o desdobramento completo e só este seria o Eu verdadeiro. Pois o Eu em sentido rigoroso é a autoconsciência que totalmente se penetra. E como poderia ser dada antecipadamente, visto que o Eu se sente a si mesmo como o mais profundo e indecifrável de todos os mistérios? A solução deste mistério seria a solução de todos os outros mistérios.

À magnitude da tarefa corresponde a grandeza da actividade que o homem tem de desenvolver para se aproximar da meta de todas as metas. «O autêntico acto filosófico é a autodestruição. É o começo real de toda a Filosofia, para ele se dirige toda a necessidade da fome filosófica, e apenas este acto satisfaz a todas as condições e características da acção transcendental.» Não se pensa aqui na fuga platónica ao mundo nem na morte natural como libertação para a alma da «prisão da vida». A destruição do Eu de que fala Novalis é sim, pelo contrário, «o começo da Filosofia»; e esta deve ser precisamente a «dilatação da vida do Eu no infinito». A morte do Eu é o desencadeamento da vida. Por isso há qualquer coisa no Eu do próprio homem que se opõe ao desenvolvimento da vida interior, à penetração e criação de si mesmo. E não se vai por um caminho errado se referirmos este pensamento à «pluralidade intelectual» do espírito. O Eu real tem de ceder perante o ideal, de lhe ser oferecido como vítima, pois na essência de semelhante sacrifício é que efectivamente estalam os limites do empírico e se dilata a nossa existência até ao infinito. Mas exprime-se aqui com um sentido profundo como é que este sacrifício nunca pode ser perfeito, como o que intercepta o passo ao acto filosófico, precisamente o Eu empírico, deve ser pressuposto por sua vez nesse acto, como é indispensável para este e como o seu sacrifício completo seria justamente um interceptar o passo. Com o seu abandono total o Eu empírico abandonaria a autoconsciência como tal, pois só na auscultação no interior de si mesmo ele capta o Eu ideal. «Para que um ideal surta efeito não se pode permanecer na esfera da realidade comum. A nobreza do Eu consiste na sua elevação acima de si mesmo. Por conseguinte, em certo aspecto o Eu jamais se pode elevar absolutamente, pois dessa maneira seria eliminada a sua eficácia, o seu prazer e a sua vitória, em resumo, o próprio Eu.» Esta tragédia da consciência é inevitável; tragédia que a acompanha ainda na sua ideia e na sua realização. A ciência das ciências, a Filosofia, tem as suas barreiras nestes limites interiores. Eles são, ao mesmo tempo, os limites do voluntarismo da especulação de Novalis. É o próprio idealismo da consciência o que precede essa especulação.

Novalis designou a sua atitude como «idealismo mágico». A expressão entendida como designação filosófica de conjunto — ainda que se possa prescindir dela — fica sendo um paradoxo, um exagero. Nas analogias fantásticas da Natureza, com as quais numerosos fragmentos desenvolvem um jogo engenhoso e arbitrário, poderia ver-se primeiro o conteúdo correspondente. Mas se aceitarmos a palavra como expressão do eternamente maravilhoso e do incompreensível que reside na relação típica do Eu empírico e do ideal, ela ganha um sentido absolutamente determinado e compreensível. O homem com a sua limitadíssima compreensão permanece passivo perante o incompreensível: sente-o como a sua raiz e tem de procurar de qualquer modo apoderar-se pràticamente dele, de o dominar. «Magia» é para Novalis a arte de tal domínio, a capacidade para despertar do seu sono o poder obscuro da alma e de produzir com ele o milagre que consiste no nascimento do espírito. Rejeita expressamente o «realismo mágico», que é apenas um naturalismo disfarçado, e perde-se no ocultismo. No fundo, crê estar sempre apoiado em Fichte. O «Idealismo», no sentido da Teoria da Ciência, tem para ele qualquer coisa de sobrenatural; é uma obra de magia e o filósofo que o intui é mago. O Eu, que na imaginação produtiva produz o não-Eu a partir de si mesmo por artes de magia, é já um fundamento mágico original. Mas enquanto Fichte faz finca-pé na delimitação precisa da atitude do idealista, esta última é para Novalis algo de muito mais livre, com menos sujeições. Não se trata neste caso nem de um idealismo empírico, nem transcendental, nem subjectivo, nem objectivo, mas sim simplesmente dum idealismo do espírito. Uma primazia axiológica do mundo espiritual como tal encontra aqui a sua expressão na fórmula poèticamente velada do mágico.

Novalis não ignora que algo de excessivo e perigoso reside neste jogo mental, qualquer coisa que se aproxima da ilusão. «Se se quiser fazer ou alcançar alguma coisa determinada é mister estabelecerem-se também determinados limites provisórios.

Mas a quem não o quiser fazer acontecerá o mesmo que a quem quer nadar antes de saber fazê-lo. Existe o idealista mágico, assim como existe o realista mágico. O primeiro procura um movimento maravilhoso e um sujeito maravilhoso; o último procura um objecto maravilhoso e uma forma maravilhosa. Ambas são enfermidades lógicas, formas de ilusão, nas quais o ideal se revela ou se reflecte duplamente; seres santos, isolados, que reflectem maravilhosamente a luz suprema, verdadeiros profetas.» A significação do mágico manifesta-se mais positivamente em sentido muito diverso e com maior clareza onde se fala da essência do espírito e da missão da Filosofia. Um aforismo mais amplo afirma que o homem está na posse de dois sistemas sensíveis, o do corporal e o do anímico. A cada um destes corresponde um sistema de excitações. Para o sistema corporal é a natureza exterior. Outra coisa diferente ocorre com o da alma. «Esta acha-se originalmente na dependência dum conjunto de excitações interiores a que nós chamamos espírito ou mundo espiritual. Em geral este último sistema encontra-se associado com o outro e é afectado por ele. Não obstante, hão-de encontrar-se indícios abundantes duma relação inversa e logo se nota que ambos os sistemas deviam estar em perfeita relação recíproca, pela qual cada um, afectado pelo seu mundo, forma um acordo sem monotonia.» Ora, nesta relação há uma preponderância diversamente graduada dum ou doutro lado. O estado difoso seria o da harmonia; o da consciência vulgar é, evidentemente, a preponderância do sistema corporal. A preponderância inversa é o estado mágico. «No período da magia o corpo serve a alma ou o mundo espiritual.»

Nesta Idade da Magia, Novalis espera uma verdadeira omnipotência do espírito. Nela predomina a «arte de realizar totalmente a nossa vontade». Aí fica o corpo em «nosso poder», assim como a alma. E porque o corpo é o «instrumento da formação e da modificação do mundo» (o que se deduz da Teoria da Ciência), também a modificação do instrumento é, ao mesmo tempo, a «modificação do mundo». Portanto, não é qualquer coisa de menos dominante que o «mundo» aquilo que a fase da magia traz para o nosso poder. A este estado de domínio total se refere também a frase muitas vezes citada: «Os pensamentos transformam-se em leis, os desejos em realizações.» Novalis sabe descrever isto até dum certo modo intuitivamente quando, em continuação da citação acima mencionada acerca dos dois sistemas, prossegue: «Se o nosso próprio corpo nada mais é do que uma acção central e comum dos nossos sentidos, se temos domínio sobre os nossos sentidos, se somos capazes

de pô-los em actividade a nosso capricho, centralizá-los numa comunidade, então depende de nós dar-nos o corpo que quisermos. Inclusivamente, se os nossos sentidos não são mais do que modificações do órgão do pensamento, quer dizer, do elemento absoluto, poderemos conjuntamente com o domínio sobre estes elementos modificar e dirigir a nosso prazer também os nossos sentidos.» Simultâneamente, desvenda-nos o campo espiritual por que se orienta com este pensamento fantástico. É no domínio da criação artística que Novalis, caracterìsticamente, encerra a Filosofia. «O pintor tem em seu poder os olhos, o músico o ouvido, o poeta a imaginação, o órgão da palavra e das sensações (ou, mais do que isso, dirige muitos órgãos ao mesmo tempo, cujos efeitos reúne no órgão das palavras), o filósofo tem em seu poder o órgão absoluto e opera por meio dele à discrição, elabora mediante ele mundos espirituais. O génio não é mais do que o espírito neste seu uso activo dos órgãos. Até agora só temos tido génios especializados, mas o espírito deve tornar-se génio total.»

Esta passagem, tomada em conjunto, é extraordinàriamente instrutiva para a compreensão do espírito e da intuição do mundo romântico. Por um lado, a relação fundamental entre o Eu e o mundo exterior aproxima-se de tal modo da criação estética do artista que os limites confundem-se completamente, sendo a intuição da Arte e a intuição da Natureza apenas gradações dum e do mesmo acto, pertencendo o conteúdo ideal da obra de arte e a realidade nua a uma e mesma esfera da realidade. Mas, por outro lado, torna-se especialmente patente aqui a posição histórica desta intuição do mundo, pois aparece distintamente como consequência da Teoria da Ciência de Fichte. Nas primeiras exposições de 1794 e 1795 o pensamento principal da filosofia teórica de Fichte é de que há uma única faculdade puramente activa do Eu, a imaginação produtiva, que produz o não-Eu. Nesta imaginação assenta a percepção sensível ou afectante. Ora bem, se admitirmos, baseados em Fichte, que esta faculdade fundamental opera dum modo profundamente inconsciente, profundamente legal e necessitário, estando subtraída a todo o governo arbitrário da consciência e até à própria reflexão filosófica que posteriormente a torna consciente, mas nunca a tem em seu poder como instrumento dócil, então o idealismo ganha nesta teoria a possibilidade de explicar a ilusão da realidade objectiva e do facto de as coisas se darem. Mas como é isto possível se ninguém se importa com esta ilusão, se ninguém a quer explicar de modo algum, se não tomar em consideração a sua efectividade real? Então cai por terra o

encantamento do idealismo que impede o voo da sua fantasia; então já não existe razão alguma para atribuir à imaginação, dentro da consciência teórica, leis estáveis e irrevogáveis que nenhuma arbitrariedade possa transgredir. Nessa altura a teoria imaginada expressamente para resolver o problema do dado encontra-se desprovida de finalidade, liberta-se e começa a propagar-se. Novalis dá este passo. Para ele já não se trata, como para Fichte, duma fundamentação do idealismo, que ele crê ter já alcançado e assegurado. Tão-pouco tem consciência de que a sua especulação está em contradição com os factos que Fichte prudentemente tinha tomado em linha de conta; não vê que o edifício artificioso do idealismo se fende quando crê ampliá-lo ilimitadamente. Não lhe interessa a consciência teórica como tal, com as suas insuficiências presumíveis; interessa-lhe apenas a consciência estética e metafísica enquanto esta for afim àquela. Assim derruba as barreiras da legalidade fixa que se encontram na actividade do Eu teórico. Pois a consciência estética não conhece nada semelhante. Isto é o que separa o idealismo mágico do transcendental. A Teoria da Ciência visa a tornar consciente nos graus superiores da reflexão a actividade primordialmente inconsciente da imaginação e, por meio desta, a fazer esfumar para os filósofos a ilusão de que as coisas reais sejam dadas. Mas nunca ocorreu a Fichte transformar esta consciência filosófica num domínio activo e arbitrário. As leis da produção inconsciente podem, na melhor das hipóteses, ser apreendidas e compreendidas pelo filósofo; e a partir da consciência prática pode opor-se a elas uma qualidade diferente e superior para a qual não há lugar dentro daquelas, entendidas como legalidade natural. Mas nem a consciência moral nem a filosófica pode limitá-las ou modificá-las. A liberdade pode transformar o natural, mas apenas no sentido da tarefa infinita e dentro dos limites gerais do natural; mas não pode alterar a Natureza como tal mediante a eliminação das leis naturais. Não obstante, segundo Novalis, isto é possível e nisto consiste para ele a liberdade soberana do espírito, que, de modo semelhante ao artista, traz em seu poder as leis da própria produção e juntamente com elas governa livremente a própria sensibilidade, o facto de as coisas serem dados, o que significa que plasma o próprio mundo a seu prazer. O estado de consciência teórica descrito por Fichte é para ele um estado empobrecido que deve superar-se, uma escravidão do espírito submetido ao domínio do sistema corporal sensível. «No período da magia» o corpo deve, inversamente, servir o espírito; e só quando «nos pudermos dar um corpo que quisermos» poder-nos-emos dar, evidentemente, um mundo que quisermos. Quem tiver em seu poder o «órgão absoluto» será «génio completo».

Magia é o estado de genialidade total. Ao caracterizá-la, Novalis abandona-se ao *pathos* profético do visionário. «Porventura dependerá dele (do homem) animar a matéria; coagirá os seus sentidos para que produzam para ele a forma que ele exige. Então, quando o achar por bem, será capaz de separar-se do seu corpo; verá, ouvirá e sentirá o que quiser e a qualquer respeito.» Outra série de pensamentos causam uma impressão menos exaltada. Jakobi e, a seguir a ele, Fichte falaram dum momento da fé contido em todo o conhecimento do mundo exterior; de acordo com a Teoria da Ciência, é a Filosofia que liberta esta fé. Mas o que se sente é o objecto da fé. Ora bem, Novalis diz: «A fé é já o livre arbítrio de produzir em nós sensações; podemos e devemos aumentar e acabar de formar infinitamente esta faculdade, esta habilidade.» Aqui mudou completamente de sentido o conceito de fé em relação ao seu sentido original, pois a fé é sempre considerada como qualquer coisa de involuntário, não querido, qualquer coisa que se possui e a que se conserva preso. Aqui é um acto de livre arbítrio o que proporciona o seu objecto a seu prazer. Ora bem, se o mundo exterior, segundo Jakobi e Fichte, é questão de fé, então segundo Novalis é *eo ipse* susceptível de se engendrar e aniquilar à discrição e é uma pura inércia do espírito a de mover-se permanentemente num e mesmo mundo. O espírito é um poder misterioso, um manancial de forças maravilhosas. E este manancial deve ser descoberto, pois nele reside todo o destino do homem, inclusive o seu destino moral. Pois ao transformar o mundo em que está e em que crê o homem transforma-se a si mesmo. Ùnicamente ao valer-se do seu poder se converte em homem. «Não devemos ser meramente homens, devemos ser também mais do que homens. Homem, em geral, equivale a universo. Não é nada determinado, pode e deve ser ao mesmo tempo qualquer coisa de determinado e de indeterminado.» Estas palavras devem entender-se directamente e sem simbolismo. Ser homem significa para o idealismo mágico ser tudo. O seu ser determinado tem de significar indeterminação, de existir com a capacidade de poder admitir qualquer determinação.

Do grande número de pensamentos que os fragmentos contêm obtém-se a partir daqui a luz mais difusa. O que aparentemente estava separado e disperso evidencia-se como intuição perfeitamente compacta do mundo. Neste lugar apenas se mostra como o que é característico da Filosofia, entendida como auto-revelação, obtém o seu sentido mais preciso. Da mesma forma

é interessante ver como os aforismos sobre a moral e a virtude se ajustam sem esforço a esta imagem de conjunto. Todavia, é precisamente a moral que Novalis designa como «uma faculdade criadora» o que soa agora como automàticamente evidente. Quem faz do homem criador do mundo terá de o considerar também um ser moralmente livre. Mas a faculdade absolutamente criadora é mais do que a liberdade moral, a qual permanece vinculada a leis cujo conteúdo não pode alterar, não tendo domínio sobre o Bem nem sobre o Mal; ela só pode decidir entre um e o outro, mas não pode dar ao Bem como tal sentido e conteúdo novos. Em Novalis as coisas passam-se doutra maneira. O Bem é tão pouco determinado como o homem. Por isso, o agir de acordo com princípios não é moral. A moralidade enraíza-se precisamente ali onde o ser misterioso do espírito tem as suas raízes. «Ela não exprime em absoluto qualquer coisa de determinado, pois é indecisão total. As leis são absolutamente opostas à moral.» Evidentemente que a decisão como tal deve substituir a lei. Esta mudança de rumo aproxima-se do individualismo de Schlegel, mas não coincide com ele porque desta vez não se tem em mira o indivíduo como tal mas sim o carácter absoluto do criador. Ora se este supõe já um mundo teòricamente diferente do mundo dado e crido, com mais forte razão enquanto age pràticamente tem de entrar em conflito com o mundo existente e objecto de crença. «Assim, toda a moralidade viva começa com o Eu a agir pela virtude contra a virtude; com isto começa a vida da virtude, pela qual talvez a capacidade aumente até ao infinito sem nunca ficar, contudo, destituída de limite, e portanto a condição de possibilidade da sua vida.» As consequências deste pensamento para a Ética não se podem apreciar; Novalis não as tirou. De acordo com a natureza desta questão, estas consequências não tenderiam tanto para um relativismo axiológico como para o que muitas vezes Nietzsche chamou directamente a transmutação de todos os valores.

Se se perguntar onde reside pròpriamente o cerne deste idealismo singularmente expandido e qual o domínio em que naturalmente se afirma, não pode haver qualquer dúvida: reside na Arte. A natureza do artista é mágica no sentido rigoroso da palavra, ele é o mago dentro do seu domínio, cria realmente o mundo que intui interiormente. Os sentidos servem-lhe dum modo inverso ao da consciência vulgar e o seu intuir é criação. «O pintor pinta pròpriamente com os olhos; a sua arte é a arte de ver com ordem e beleza. Ver é nele uma actividade totalmente activa e absolutamente plástica... O músico ouve também dum

modo essencialmente activo, o seu ouvir expande-se. Sem dúvida, este uso invertido dos sentidos é para a maioria das pessoas um enigma, mas qualquer artista terá mais ou menos distintamente consciência dele.» Este dom da visão artística é aquilo que Novalis generaliza e crê reconhecer como a faculdade fundamental da alma. «Quase cada homem é em menor grau artista. Na realidade, ele vê para fora e não para dentro. Sente de dentro para fora e não de fora para dentro. A diferença principal é que o artista nos seus órgãos animou o núcleo da vida que se forma por si mesma, elevou ao nível do espírito a excitabilidade dos mesmos convertendo-os em espírito, e por conseguinte é capaz sem condições e sem solicitações exteriores de irradiar ideias por meio deles, de os utilizar como instrumentos de quaisquer modificações do mundo real; pelo contrário, no não-artista só reagem ao comunicar-se-lhes uma solicitação exterior, e o espírito como matéria inerte parece submeter-se a essa coacção.

Não é em toda a parte que Novalis distingue tão penetrantemente entre artistas e não-artistas. E onde quer que o faça é de opinião que precisamente a necessidade de tal distinção é um defeito da natureza humana. O homem deve ser ùnicamente homem verdadeiro. Para esse fim tem de fazer na sua vida o mesmo que o artista. Quem desse crédito a esta exigência como sendo universal teria de tornar-se num idealista mágico. Mas ao mesmo tempo resulta sempre visìvelmente claro neste ponto que este idealismo mágico não é em todo o sentido uma especulação tão excessivamente vaga como à primeira vista parece. O mundo da actividade absoluta do criador, em que o espírito é ao mesmo tempo demiurgo e criatura, este mundo existe realmente. É o mundo do artista, e em primeiro lugar o do poeta. Existe nele o «uso activo, voluntário, produtivo, dos nossos órgãos». Este mundo é, na verdade, um mundo de fantasia, mas não é pior nem menos verdadeiro que o chamado mundo real. Também ele tem uma existência e também nele se pode viver e morrer como no real. «A poesia é o real autêntico e absoluto. Este é o cerne da minha filosofia. Quanto mais poético tanto mais verdadeiro.» Aqui se acha, portanto, o domínio em que tem lugar «a arte de realizar totalmente a nossa vontade». Neste domínio é-nos possível ter sob o nosso controle o sistema orgânico do corpo para o fazer servir o espírito, nele se realiza a «fase da magia». É o reino do «magismo ou sintetismo da fantasia». «O poeta é o verdadeiro mago.»

Mas ao mesmo tempo clarifica-se a relação específica existente entre Poesia e Filosofia. Também o filósofo deve ser

verdadeiro mago, aquele que aspira a dominar o espírito. Assim, no fundo, Poesia e Filosofia têm que ser o mesmo. Esta ideia adquire em Novalis uma expressão mais vigorosa do que em Schlegel, pois o factor activo, o criador, é concebido nele dum modo mais radical. Também encontramos a Filosofia caracterizada como «ciência das ciências». Mas Novalis nunca se pronuncia pelo sistema científico fechado como, por exemplo, Schlegel com a ideia de Filosofia cíclica. «O sistema pròpriamente filosófico tem de ser a liberdade e a infinidade ou, para exprimi-lo mais nìtidamente, a assistemática levada até ao sistema.» Tem de haver, em consequência, na Filosofia a mesma relação oscilante entre determinação e indeterminação, como acontece na natureza humana e na moralidade. A Filosofia é, de certo modo, a arte absoluta, que não plasma uma obra determinada mas a própria vida; é-lhe próprio o poder absoluto que lhe dá o domínio absoluto do órgão. A Filosofia não é precisamente uma pintura contemplativa de imagens do mundo mas uma penetração e transformação criadora da própria essência, e por essa forma do mundo. Por conseguinte, a sua essência, no sentido mais próprio e mais literal, é Poesia, mais exactamente «poeisis» absoluta. Neste sentido Novalis devia também sentir-se, com razão, como completador que era do activismo de Fichte. A auto-revelação é aqui manifestamente apenas metade da Filosofia. A autocriação e a autoperfeição são a sua realização. A actividade livre jamais pode sujeitar-se a uma prisão, mesmo que seja uma escolhida por essa mesma actividade. O que há de filosófico no homem é aquilo que continua poetizando eternamente sem nunca acabar de poetizar-se. Continua pairando entre o mundo sensível e o espiritual. «O mundo exterior torna-se transparente e o interior diverso e pleno de sentido e, assim, o homem encontra-se entre dois mundos, num estado ìntimamente vivo: na liberdade mais perfeita e no sentimento mais feliz do poder.»

Este é um ideal com que sonhamos. Mas o sonho pode vir a ser verdade. E a verdade não parece longínqua a Novalis. Pois «estamos perto do despertar se sonhamos que sonhamos».

6. Schleiermacher

a) *Filosofia da Religião*

Schleiermacher ocupa um lugar singular entre os filósofos contemporâneos. Só dum modo relativo pertence ao círculo dos românticos. Ligaram-no a Friedrich Schlegel laços de amizade

e foi fortemente influenciado por ele nas suas intuições éticas. Mas, a par disso, sabe reunir entre si traços característicos dos mais diferentes sistemas filosóficos, na verdade não de um modo superficialmente eclético mas também nem sempre de maneira absolutamente orgânica. Na sua obra exprime-se menos a vastidão original do horizonte do que o desmedido receio das atitudes unilaterais e do ideal romântico da universalidade da cultura. Não se pode desconhecer que parte de Kant; com ele combina elementos de Fichte, Jakobi, Schelling, Leibniz, Spinoza e Platão. Estes elementos não estão dialècticamente ligados em sentido hegeliano de acordo com um aspecto total de conjunto dominante, mas sim interpolados no todo de acordo com o princípio de integração. Não obstante, distingue-se dos românticos no sentido restrito por um certo rigor do seu edifício sistemático. Conscientemente procura alcançar um sistema e sabe realizá-lo em pormenor com uma subtileza espantosa. Todavia, não basta ter veia filosófica para essa grande tarefa. Ficou a meio do caminho em muitos pontos vitais, procura valer-se do seu jogo conceptual refinado deixando muitos dos seus conceitos fundamentais suspensos na obscuridade. Ao lado dos sistemas de Fichte e Schelling, que têm profundidade, a sua Filosofia produz um efeito de diletantismo. Na verdade, este efeito verifica-se ainda em maior medida em Schlegel e Novalis. Contudo, é diferente operar amadorìsticamente por meio de fragmentos mentais dispersos — que de modo algum têm a pretensão de formar um sistema — do que operar com uma estrutura acabada e bem articulada. Aqueles românticos têm ideias originais, simplesmente carecem de talento sistemático; Schleiermacher, pelo contrário, no que quer que empreenda tem sempre a sistematização em vista e as ideias reúnem-se-lhe.

Em primeiro lugar, Schleiermacher não é filósofo mas teólogo. Tudo nele emana dum sentimento profundamente religioso. E nele — para além do reino da razão e do pensamento — encontramos distintamente à superfície a unidade interior da imagem do mundo de que se desprende o seu filosofar. Na história da teologia sobressai com toda a justiça entre os primeiros. O que dá colorido pessoal à sua Filosofia é, sobretudo, ser uma filosofia da Religião. A vida religiosa não é para ele um dos muitos aspectos equivalentes da existência mas o estrato fundamental em que tudo assenta. Neste campo não lhe faltam ideias originais. Com o nosso filósofo cessa esse modo de pensar que amortece e nivela conciliatòriamente sem evitar angustiosamente a aspereza ou o rigor de consequências a que o tema o obrigue. Schleiermacher é nisto criador e senhor do porvir.

É necessário apreciarmos a sua dialéctica e a sua ética a partir das suas ideias religiosas se de facto procuramos determinar o seu próprio valor histórico.

Nasceu em Breslau em 1768 e cresceu dentro da mentalidade da comunidade dos Irmãos Morávios. Na qualidade de pregador na Charité de Berlim, escreve em 1799 os seus *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [«Discursos sobre a religião dirigidos às pessoas cultas que a depreciam»] e em 1800 os *Monologen* [«Monólogos»]. Em 1803 seguia-se a *Kritik der bisherigen Sittenlehre* [«Crítica da doutrina moral até ao presente»]. Por causa das suas ideias liberais foi em 1802 transferido como castigo para Stolpe. Conseguiu regressar a Berlim apenas sete anos mais tarde, em primeiro lugar como pregador da igreja da Trindade e um ano depois como professor de Teologia na recém-fundada Universidade de Berlim. A grande actividade que desenvolveu até à sua morte, em 1834, estende-se a grande quantidade de domínios científicos e também com zelo especial às disciplinas filosóficas. Dos seus cursos editados pòstumamente possuímos exposições muito pormenorizadas de dialéctica (teoria do conhecimento), psicologia, ética, estética, filosofia política, pedagogia e história da filosofia. Granjeou mérito especial com a sua tradução de Platão, que no que respeita à intenção ainda não foi ultrapassada até hoje.

De harmonia com o que foi dito, não é arbitrário desenvolver a doutrina de Schleiermacher a partir da Filosofia da Religião. Nesta disciplina residem os motivos peculiares a essa doutrina. Não que fosse para ele um simples adorno o tratamento crítico por processos gnoseológicos dos conceitos filosóficos fundamentais. Para ele era isso tão essencial como só pode sê-lo para um espírito sistemático. Mas esse tratamento crítico possui, todavia, apenas o valor dum prolegómeno cujo objectivo o suplanta. Na verdade, o que aqui é positivamente intuído de modo algum está determinado pela crítica, como ocorre em larga medida em Kant, mas é antes a crítica que é totalmente determinada pelo positivamente intuído e que é objecto de fé.

Tem-se chamado a Schleiermacher o filósofo da fé. É-o em sentido diferente do de Jakobi, que baseava todo o conhecimento, inclusivamente o teórico, na fé, e por isso despojava o próprio conceito de fé do seu carácter especìficamente religioso. Daqui resultava uma confusão de limites entre os domínios que prejudicava tanto o carácter da consciência teórica como o da religiosa. Para Schleiermacher a exigência mais importante é precisamente a delimitação da religião como domínio particular

com conteúdo e estrutura próprios. Neste ponto faz também com rigor a distinção entre consciência religiosa, Estética e Filosofia natural, que os românticos tinham confundido por falta de solidez e plano. Do mesmo modo, mantém-se afastado da amálgama tradicional da religião com a metafísica tal como as havia tratado quer a «Teologia racional», quer a fundamentação kantiana da fé na consciência moral. Parece-lhe tão impossível compreender a Teologia como ciência positiva que trata de Deus como a Teologia como expressão das esperanças morais na vitória do Bem ou na ordem cósmica moral. Os princípios da fé e as teses científicas são em princípio tão diferentes como o objecto da fé e o cumprimento do dever. Não se alcança separadamente a essência de Deus e do eterno em nós. E se no centro não há apreensão d'Ele, num movimento feito num só salto para a interioridade, não existe acesso a Ele. O ponto de partida de Schleiermacher é o anti-racionalismo mais firme. Para ele a consciência religiosa está sempre muito próxima da Estética. Para ambas o fundamental é o sentimento, mas uma coisa é o sentimento que contém em si a fé, outra é o sentimento que instiga à criação artística. A questão consiste em alcançar esta diversidade. O comportamento para com o objecto é diferente. Não olha para fora de si, não produz formas, não é objectivamente produtivo, mas opera passivamente, aceita e abandona-se. A Religião também não é matéria de revelação. A fé na Revelação implica o conhecimento duma actividade reveladora de Deus. Na verdade, sabemos tão pouco de semelhante actividade como da essência de Deus. Nem a tradição santificada, nem a existência do mundo criado, nem o facto da tarefa moral do homem nesse mundo podem instruir a consciência acerca de Deus. Pois Deus é incognoscível e toda a ciência d'Ele, mediata ou imediata, é ilusão.

A Filosofia da Religião não pode andar a investigar aquilo que em si é incompreensível. Tem uma tarefa muito mais simples: deve analisar e consciencializar o que efectivamente está contido no sentimento religioso. Não quer isto dizer que se deva transformar a subjectividade do sentimento na objectividade e racionalidade do pensamento, pois isso significaria destruir já no embrião a sua singularidade. O objecto da consciência religiosa, que é Deus, não pode portanto converter-se em tema da Filosofia da Religião. A Filosofia da Religião não é teológica, nem racional, nem outra qualquer. No fim de contas, não é doutrina de Deus, mas antes doutrina do sentimento religioso.

A Religião, de facto, nem é especulativa nem prática, tão-pouco diz respeito à vontade ou ao conhecimento; é coisa do

coração. A actividade anímica que lhe é própria — não obstante a relação com Deus em que ela consiste — não é um objectivo, mas é antes um estado. Este estado é precisamente o sentimento religioso. O homem religioso conhece-o muito bem como «sentimento piedoso». A piedade não é uma consciência objectiva de Deus, mas a certeza interior da sua presença. E neste sentido pode-se caracterizá-la, se for necessário, como revelação de Deus. A presença do Infinito e Absoluto verifica-se pelo sentimento piedoso — aquele mesmo Absoluto do qual o nosso querer e saber jamais se apodera. Conhecimento e vontade, de facto, exigem-no e admitem-no como condição primeira, mas na realidade não lhe conseguem tocar. O sentimento piedoso torna-se consciente deste Absoluto. O que assim imediatamente lhe é dado é precisamente o fundamento comum, mas não cognoscível, do saber e do querer. É, portanto, exactamente pela recusa da consciência objectiva que se dá o objecto absoluto de toda a consciência, ainda que não sob a forma de objecto. A eliminação da relação sujeito-objecto é o que constitui a índole própria da consciência religiosa.

Na verdade, o que nós vulgarmente chamamos Religião apresenta diversas determinações objectivas. Existem representações religiosas assim como acções que se encontram imediatamente vinculadas ao sentimento piedoso. Mas elas não dizem respeito à essência da religião, que não reside nem na doutrina nem no culto, mas ùnicamente no próprio acto do sentimento religioso. O modo como Deus se representa é completamente indiferente ao carácter autónomo deste acto. O facto de Schleiermacher ter compreendido claramente esta indiferença eleva a sua Filosofia da Religião acima da estreiteza de qualquer religião positiva determinada, inclusivamente a do Cristianismo. Neste ponto cada religião é semelhante às outras, por mais ingénua ou por mais desenvolvida que seja a sua esfera de representações.

Resta apenas perguntar o que vem a ser o conteúdo deste sentimento. Se bem que o sentimento não seja objectivo, nem por isso carece de conteúdo; não tem o seu conteúdo perante si, mas tem-no em si mesmo. Se é verdade que a natureza especial do Infinito se deve revelar no sentimento sem que este mesmo Infinito seja revelável nas suas determinações eventuais, o seu conteúdo só pode consistir na consciência imediata da relação com ele, Infinito. Mas a relação da Natureza finita com o Infinito é a de dependência, e na verdade uma dependência completa, o que significa que o relativo é envolvido e suportado pelo Absoluto e que é absorvido por este. A isto chama Schleiermacher

o «sentimento de absoluta dependência». Nele consiste o sentimento religioso, e em nada mais do que nele, a essência da própria Religião.

Ora bem, se se continuar a perguntar de que depende o homem no seu sentimento religioso não se pode evitar por mais tempo o reverso objectivo do sentimento, e aqui a Filosofia da Religião de Schleiermacher — em oposição ao que seria consequência rigorosa do seu pensamento básico — passa de simples fenomenologia do acto religioso para a metafísica panteísta, que domina quase todos os sistemas filosóficos do seu tempo. A dependência sentida é a do homem em relação a Deus, entendido este como o ser total, quer dizer, como o Universo. Evidencia-se que no sentimento, por mais que este se mantenha dentro dos limites das determinações mais gerais, existe um certo saber acerca da essência de Deus. O *amor dei intellectualis* de Spinoza e o sentimento integral da mística alemã ecoam novamente quando descobrimos que Deus é caracterizado como o infinito que penetra todas as coisas e se identifica com a totalidade delas. Mas aqui não está em primeiro plano o carácter substancial de Deus, como ocorre em Spinoza, mas antes a vitalidade e a espiritualidade, como acontece com os românticos e com Fichte na sua última fase. A unidade do sentimento da vida que o romantismo intui em todos os domínios resume-se para Schleiermacher na Religião, e a tal ponto que se é tentado a pensar que a «Religião» é para Schleiermacher um nome diferente daquilo que os outros contemporâneos concebiam como Arte ou Filosofia. A diferença reside no desaparecimento completo da actividade. A dependência é sòmente a oposição extrema àquele estado ideal de omnipotência com que Novalis sonhava e que consiste em termo-nos a nós mesmos e ao mundo em nosso poder. A religião é a consciência duma passividade sistemática que está mais profundamente enraizada na essência do homem do que qualquer actividade a que o homem se possa elevar através do conhecimento ou da acção. É o sentimento que se dirige ao infinito e ao eterno. Nasce do anseio do finito pelo infinito; é a tendência do espírito humano que conduz à unidade do mundo — tanto do espiritual como do natural —, o gosto pela totalidade como tal na sua perfeição, vitalidade e harmonia. Existe uma experiência imediata da harmonia cósmica. Esta experiência é a plenitude substancial do sentimento religioso. Distingue-se do sentimento estético, que também se encaminha sempre para a unidade e harmonia, pelo carácter único do seu objecto, que existe apenas uma vez na sua universalidade absoluta. É uma só e a mesma essência aquela que o homem religioso

encontra de novo em tudo. O seu sentimento não se gasta na diversidade e particularidade do singular como o estético; é o sentimento absolutamente único, o sentir-se identificado com o Uno. Nele desvanece-se o objecto individual. Ver tudo em Deus é o mesmo que ver Deus em tudo. Ver como vida de Deus a própria vida, conjuntamente com a plenitude do fazer e do sofrer, do operar e do errar, é o mesmo que sentir macroscòpicamente como acções de Deus os acontecimentos do mundo conjuntamente com a nossa própria inserção nele. Schleiermacher não teme aceitar outra vez a concepção tradicional duma causalidade divina. Nós sentimo-nos dependentes de Deus ao senti-lo como fundamento universal e última causa tanto das coisas que estão fora de nós como de todos os nossos actos. Nós, os seres finitos, não somos mais do que os efeitos do poder infinito; e ao sentirmo-nos assim sabemos, ao mesmo tempo, que esta relação causal não é reversível nem se transforma em acção recíproca. Recebemos apenas a acção de Deus, mas não podemos pela nossa parte responder-lhe com a nossa actividade. Precisamente aquilo a que chamamos a nossa própria eficácia sentimo-la no sentimento religioso totalmente como seu efeito.

Neste último ponto Schleiermacher aproxima-se perigosamente da eliminação completa da liberdade moral do homem. Até certo ponto, o seu interesse, centrado parcialmente no religioso, justifica na verdade este passo, pelo menos subjectivamente. Por outro lado, Schleiermacher sabe que deste modo se aniquilaria todo o domínio da vida moral. E assim deixa à liberdade uma espécie de porta de saída ao conceber os seres finitos como autónomos nas suas relações mútuas e só absolutamente dependentes com respeito a Deus. Na verdade, ele próprio não pode ocultar que o problema não estava desta forma solucionado. E assim subsiste dentro da sua imagem do mundo a antimonia entre Religião e vida moral. Como compensação para esta deficiência socorre-se da noção de elevação e aperfeiçoamento do ser humano pela entrega a Deus. A consciência da dependência absoluta não sufoca nem aniquila, antes eleva; é o crescimento do finito dentro do Absoluto. O que humilha no crescimento é apenas a transição, a eliminação da consciência falsa e arrogante. O resultado positivo ressarce-se de novo. A Religião é a consciência agradável, a dilatação e elevação da vida, a participação consciente e a consciência de viver uma vida universal pela integração da nossa finidade e indigência.

Mais importante do que este lado metafísico da Filosofia da Religião e enraizado mais profundamente na sua intuição fundamental é a consequência que Schleiermacher tira em relação ao individualismo. Separa-se ele nisto do panteísmo ainda mais radicalmente do que na sua concepção de fé. O panteísmo não dá direito a um lugar para o indivíduo como tal considerado na sua autonomia; mas neste ponto se revela que na imagem do mundo de Schleiermacher opera um motivo fundamentalmente diferente e mais profundo do que o panteísmo. Não é tanto o pensamento das mónadas de Leibniz que irrompe aqui, como a representação que tinha o Cristianismo primitivo do valor absoluto da alma individual, que como tal vale como meio de salvação. Sem dúvida, o sentimento religioso vincula o homem ao universo e redu-lo à sua participação nele. Mas o facto de o reduzir não o faz desaparecer. Como sentimento é um estado que só o homem individual possui, e a circunstância de a harmonia do seu ser estar ligada à vida do universo — harmonia que ele experimenta e goza com este sentimento — não causa prejuízo a esta propriedade exclusiva. Pois não há nada mais renitente a ser compartilhado com uma consciência estranha do que a vivência e o gozo do sentimento. O objecto do sentimento pode ser tão universal quanto se quiser — e chega aqui ao extremo pela eliminação de todos os contrários. Mas o sentimento como tal permanece todavia coisa do indivíduo. E na verdade o único portador deste sentimento é justamente o indivíduo totalmente desdobrado, ou seja, a personalidade na plenitude da sua singularidade própria. Mais ainda: é exactamente este sentimento que coloca o indivíduo no seu pleno direito àquilo que o há-de desdobrar totalmente e o eleva ao nível da personalidade. O romantismo busca o desdobramento da personalidade como elevação da humanidade a uma «cultura acabada e harmónica». Schleiermacher — e nisto ele é um romântico autêntico — sabe colocar este ideal de cultura no próprio cerne da sua Filosofia da Religião e sabe dar-lhe por este meio um novo esplendor que o consagra e engrandece. A cultura harmónica da personalidade, segundo Schleiermacher, não tem o seu sentido na acumulação de conteúdos nem na variedade das vivências, mas num factor de unidade que envolve e, por assim dizer, salva toda a diversidade; nunca se completa pela entrega ao individual, mas antes pela referência unívoca de todo o conteúdo particular ao fundamento originário de todas as coisas, isto é, a Deus. Esta referência à unidade é o sentimento de dependência absoluta, o qual não só constitui o remate mas também a base de toda a cultura. A vida religiosa é a própria vida da personalidade. A religião não é assunto relativo à comunidade mas ao indivíduo, pois toca o coração. Na profundidade

do seu Eu, ali onde ele está eternamente só consigo e onde ninguém pode participar ou imitar o seu sentimento, ali o homem é religioso. É por esta razão que, no fundo, a religião é diferente para cada um, pois é sempre uma pura relação pessoal com Deus.

Schleiermacher não tira disto consequências demasiado individualistas. Não desconhece o espírito da comunidade no seu significado como condição e suporte do indivíduo. Tão-pouco nega o desenvolvimento histórico da vida religiosa, que como tal ultrapassa naturalmente os limites do indivíduo. Pelo contrário, combate toda a espécie de generalização objectivista. É impossível resumir em proposições válidas e necessárias o que constitui o conteúdo da vivência religiosa do particular. Os dogmas e princípios que acarreta inevitàvelmente consigo toda a religião histórica trazem na fronte o selo desta impossibilidade. O que está vivo nos dogmas é o sedimento do sentimento religioso, uma tentativa de adequação intelectual ao seu conteúdo. É, na verdade, muito natural que o homem reflicta sobre o sentimento e procure apreender o que é ùnicamente apreensível intelectualmente nele, a saber, o conteúdo. Mas está em erro se crê apreender deste modo a própria essência da Religião. Esta é a situação melindrosa em que se encontra em todos os tempos a Teologia perante a religião viva. A Teologia é ciência e o seu objecto é a Religião; mas a Religião como tal não pode converter-se em objecto do saber. A doutrina teológica, tal como existe expressa em juízos e conceitos universais, implica sempre um elemento de falsificação. No melhor dos casos pode valer como exposição de sentimentos, mas não pode pretender ser válida como conhecimento de objectos do sentimento. O facto de involuntàriamente insistir sempre nesta última atitude coloca-a numa situação de injustiça, não com respeito à ciência profana mas para com o seu próprio objecto, a Religião. Daí não ser por acaso nem para lamentar que se veja no decurso do desenvolvimento histórico do espírito mudarem os dogmas e que de tempos a tempos se experimente uma revolução profunda contra eles. A vida autêntica faz saltar com o andar dos tempos todas as formas rígidas. Tudo o que tem o carácter de edifício doutrinário afunda-se no ser vivo pelo que tenha de supérfluo, pelo seu invólucro problemático. A vida religiosa é suficientemente forte para deixar cair temporàriamente semelhantes invólucros. Só quando a sua essência se torna desconhecida e esquecida em virtude do invólucro esta a impele como força elementar para a revolução. A Teologia, entendida como sistema de princípios de doutrina religiosa, é sempre

espiritualmente retrógrada e conduz à mitologia. Entre a fé viva e o saber conceptual não existe em geral nenhuma relação palpável; não podem nem concordar nem entrar em conflito mútuo. Não se tocam quanto ao objecto nem quanto à forma de consciência. Esta é a origem da esterilidade do antigo conflito entre a verdade da fé e a verdade da razão.

Ora bem, assim como Deus é o conteúdo do sentimento religioso e este sentimento se furta a todo o saber, assim também a teologia é impossível como ciência de Deus. Deus não é o ser a quem a metafísica atribui a plenitude de propriedades positivas, não é o *ens realissimum* da ontologia. Aquelas qualidades são reflexos na consciência humana, cisões da essência unitária produzidas pela carência de unidade no contemplante. O que é dado duma só vez ao sentimento religioso na sua profundidade decompõe-se necessàriamente no entendimento reflexivo, cujo entender consiste precisamente neste decompor. As categorias contrárias do pensar privam-se da essência de Deus, o qual é a unidade sem contrários. Nele não há diferença entre entendimento e vontade, entre poder e realizar, assim como tão-pouco a há entre o modo de pensar em si mesmo e o modo de pensar no mundo. Todas estas diferenciações são todavia antropomorfismo e, em princípio, coincidem com a posição assumida pela mitologia, à qual também pertence o conceito da «personalidade de Deus». Ter personalidade significa converter em finito o infinito. Deus não é personalidade mas sim o homem, a cuja essência pertence precisamente a finitude. Schleiermacher mantém, pelo contrário, a vitalidade em Deus; neste ponto liberta-se bruscamente do espinozismo, que proporciona quanto ao resto o esquema do seu panteísmo. Schleiermacher segue as teses de Spinoza na medida em que estas se dirigem contra o empobrecimento de Deus por meio do antropomorfismo; abandona-as no ponto em que elas passam a rebaixar a essência de Deus. Pronuncia-se contra as crenças populares: Deus não existe sem o mundo, nem antes, nem depois, nem, aliás, fora dele. No mundo e em nós todos o conhecemos. Mais ainda: a liberdade de Deus não é, como a presumível liberdade do homem, o oposto da necessidade, mas consiste precisamente na própria necessidade. Deus não pode produzir nada diferente do que realmente produz; o mundo que dele nasce é necessário e a sua criação não representa o livre arbítrio de Deus. E do mesmo modo que a totalidade do mundo não está subtraída à necessidade, tão-pouco o está o acto particular. Deus não rompe com um milagre o curso legal do acontecer universal. Tão-pouco o homem se subtrai a esta legalidade, e o que ele chama liber-

dade da vontade não é livre arbítrio mas sim coacção interior. Também não possui a imortalidade no sentido de duração eterna; é um *modus* na vida do Todo e, como tal, transitório como todas as coisas e toda a vida individual. A fé na imortalidade não pertence ao conteúdo do sentimento religioso. A perspectiva de recompensa e castigo no além falsifica o sentido puro da piedade, nem mais nem menos do que em relação à moralidade. O homem, pelo contrário, é imortal noutro sentido, ou antes, pode sê-lo. A sua vida eterna há-de procurar-se no meio do aquém e na finidade: na participação do infinito, na identificação com a vida total e eterna de Deus. Esta eternidade não é a da duração temporal: cumpre-se em cada momento de autêntica vida religiosa.

Uma consequência necessária destes princípios é que na concepção do mundo religioso de Schleiermacher os valores do aquém não aparecem diminuídos em favor dum além imaginado fantàsticamente. O rico e diferenciado sentimento axiológico do romantismo tem completa e total aceitação na sua filosofia. Ao mesmo tempo, acha-se aqui o ponto em que para ele se liga o panteísmo de Spinoza com os pensamentos da teodiceia de Leibniz, que sustentam um optimismo de alegria cósmica. O mundo é o fenómeno da acção divina. Como totalidade é perfeito. Toda a sua suposta imperfeição diz respeito a aspectos parciais e, portanto, ao modo finito de intuir do sujeito individual. Não só o mal natural mas também o mal moral ajustam-se, segundo a opinião de Schleiermacher, a esta perspectiva de conjunto. Os dois males só são o perfeito em menor grau, pois a coexistência exige gradações de perfeição. No fundo, tudo é bom e tudo é divino; também o mínimo é indispensável no mundo, pois cada coisa tem um lugar fixado. Cada coisa é boa como pode sê-lo na economia da totalidade. É insensato exigir qualquer coisa de melhor. Também o pecado do ser finito exige o respeito de quem o compreenda. Neste sentido o mundo é o melhor possível. Nesta imagem do mundo o conceito dum mal radical desvaneceu-se tão completamente como o de uma própria e consciente liberdade da vontade do homem. O alegre optimismo da existência é pago à custa do determinismo metafísico, quer dizer, à custa do sentido singular da obra religiosa de redenção à qual se havia atido a Filosofia da Religião de Kant. Na verdade, na sua doutrina da fé Schleiermacher não tirou as consequências rigorosas que derivam dela, assim como na sua Metafísica ética. Tão-pouco as extraiu do individualismo estrito.

Fiel ao seu ponto de partida, opõe à autoridade dos dogmas a doutrina do génio religioso. Se o próprio dogma é já um complemento discutível da religiosidade pròpriamente dita — precisamente porque é já objectivação, generalização e produto conceptual —, a igreja aumenta o mal ao sancionar precisamente esta racionalização, ao elevá-la a princípios simbólicos universalmente obrigatórios. Desta maneira põe mais em perigo do que fomenta a vida religiosa do indivíduo. Toma-se falsamente pelo absoluto o acto de reduzir ao finito. Tal como as coisas estão no nosso tempo não pode prescindir-se duma organização eclesiástica, mas devia prescindir-se dela e tem de esperar-se que a vida religiosa da humanidade possa prescindir um dia dela. O homem religioso de hoje encontra-se involuntàriamente em oposição à igreja; e quanto mais profundo for nele o puro sentimento piedoso tanto mais claramente tem de marcar-se esta oposição. Isto não se dá só com o Cristianismo mas também em todas as religiões positivas. Mas é igualmente um erro acreditar que se há-de volver a uma religião natural universal em oposição à religião positiva. O que assim se chama é uma abstracção vazia, uma ideia em si mesma contraditória. Na realidade só pode haver religiões positivas, e as suas estreitezas de dogma e de culto são tão necessárias como o converter em finito o infinito do indivíduo. Històricamente, a religião única, eterna e verdadeira não pode ser dada de modo absoluto à humanidade finita em plena pureza. A infinidade de Deus só fragmentàriamente irrompe na História. Assim, a cisão da religião única na pluralidade de formas religiosas que històricamente se apresentam sucessiva ou simultâneamente é um processo necessário que não é de modo algum para lamentar. A própria vida religiosa nestas religiões positivas a que se tem chamado reveladas, não obstante a comunidade em que crescem, é, em última análise, individual, a saber, a religião do seu fundador e seu primeiro arauto, do herói ou génio religioso.

Ora bem, para Schleiermacher rompe-se decisivamente neste ponto a crença típica na interioridade autónoma do indivíduo. O desenvolvimento da vida religiosa não avança mediante as intenções da massa mas ùnicamente mediante as de personalidades notáveis. Todas as vezes que esta vida dá um novo passo para diante, todas as vezes que se rompem os velhos caminhos e se criam novos existe um indivíduo que toma a vanguarda com a nova ideia e só então arrasta os outros atrás de si por meio da sua força interior. E existe sempre uma nova forma da própria vida religiosa na qual subsiste a ideia, isto é, uma nova configuração do sentimento absoluto de dependência e, através deste, uma nova intimidade das relações com Deus. Não

há nada mais absurdo do que procurar semelhante revolução e nova criação numa simples transformação de dogmas e estatutos. Onde na profundidade nada de novo se agita não há razão para romper com as formas. A transformação segue, sim, o novo despertar interior do sentimento religioso, e na verdade necessàriamente, mas nunca o esgota. Toda a religião positiva está determinada fundamentalmente pela personalidade criadora do seu fundador.

O fundador da religião há-de ser chamado criador e genial, de modo semelhante ao artista. Num como no outro existe a originalidade dum sentimento do qual tudo irrompe, tanto num como noutro regista-se uma visão interior que dá forma ao conteúdo. Só que no artista é individual, ainda que infinito em si, o que se molda na forma duma obra finita determinada e que abrange sempre apenas um aspecto parcial da vida, ao passo que o fundador da religião, da profundidade do seu sentimento piedoso cria uma nova forma de vida total, uma forma que, apreendida e formada instintivamente, interessa à existência integral do homem e a eleva com a pretensão de a transformar. Por mais perto que Schleiermacher esteja neste ponto dos esteticistas românticos, não deixa também de assegurar aqui o que há de específico na vida religiosa. A analogia com o artista é apenas uma parábola em face da grandeza universal do assunto em questão; mas é, na verdade, uma parábola instrutiva pois torna intuitivo o ponto de que trata. As épocas da história da religião que assentam na acção precursora, obra dum génio religioso, não se limitam à personalidade deste. Do génio religioso irrompe sòmente o movimento, mas o crescimento torrencial deste movimento e as vagas sucessivas e crescentes das diferentes épocas assentam no poder ardente daquele que o intuiu. Sem a indispensável repercussão no coração humano a ideia morreria com ele. Apenas o grupo de discípulos o converte em potência histórica. Mas em que consiste o verdadeiro grupo de discípulos? O discípulo está para o mestre como o apreciador da Arte para o artista criador. Tanto num como noutro o elemento de ligação é a comunidade de sentimento. Assim como perante a obra de arte o contemplante recria simpàticamente em si o conteúdo ideal daquela, assim também o discípulo deve reviver simpàticamente a forma específica do sentimento religioso da maneira como o mestre a viveu pela primeira vez e impregnar toda a sua existência com ela. Mas se os epígonos, no seu reviver da ideia original, recorrerem ao dogma, à forma, portanto, racional e conceptualizante, ao símbolo e ao credo, se procurarem formas fixas para aquilo

que ùnicamente se vive experimentando-o, daí não resultará o robustecimento da ideia, mas bem pelo contrário o seu empalidecimento e diminuição. Onde o dogma tem lugar afrouxou já a capacidade de simpatia com o Mestre e apenas a aparição e na acção vigorosa dum outro génio a pode despertar outra vez. Só nos começos dum novo movimento a autêntica vida religiosa é criadoramente activa, sempre sob o signo da luta contra o dogma.

É natural que Schleiermacher, como teólogo prático e político eclesiástico, não pudesse sustentar rigorosamente estas ideias. Nos começos da sua actividade sacerdotal elas puseram-no em conflito com as autoridades superiores. Nos anos seguintes, devido a razões internas, procurou conciliar-se com a situação criada. Posteriormente, a sua Doutrina da Fé mostra assim um conceito plenamente desenvolvido de «Igreja» num sentido plenamente positivo. Não obstante, nos seus traços essenciais as ideias da Filosofia da Religião da sua juventude são-lhe afins. Também nesta Doutrina, em virtude da exigência duma comunidade religiosa livre separada do Estado, a direcção espiritual da personalidade com as suas vivências religiosas permanece o ponto central. Ela está inserida, todavia, e sustentada pelo espírito comum dos indivíduos reunidos na fé. A participação consciente de todos, a vida activa e o trabalho em comum dos seus membros no sentido dum espírito comum modelam o novo conceito de Igreja, convertendo-a em algo de vivo que nem como milagre sobrenatural nem como obra humana fortuita é rebaixada ao nível dum absolutismo rígido ou a uma organização artificiosa e premeditada.

Não se pode, naturalmente, negar que este ideário tardio, mais orientado para a prática, represente em relação à atitude anterior do pensador o resultado duma série de compromissos. Não se deve, contudo, desconhecer que só deste modo as ideias da Filosofia da Religião puderam obter imediatamente um significado determinante no desenvolvimento da vida religiosa e que esta Filosofia desenvolveu efectivamente — muito para além dos limites da própria escola de teólogos fundada por Schleiermacher — uma acção que porventura só nos nossos dias assumiu a sua importância total.

b) *Dialéctica*

Por mais que Schleiermacher pretenda discutir de maneira puramente autónoma a sua Filosofia da Religião partindo de princípios próprios, não teóricos, não pode, todavia, deixar de

efectuar uma determinada elaboração aproveitando positivamente ou rejeitando criticamente o grande sedimento metafísico que a história do pensamento filosófico depositou nesses mesmos conceitos fundamentais de que teve de ocupar-se. Na sua Filosofia da Religião encontramos rastos de ambas as atitudes. Assim, vale-se da propedêutica crítica mais cuidadosa para superar o conceito tradicional de Deus e para evitar o racionalismo teológico. Mas não precisa menos duma orientação teórica para concretizar as suas ideias respeitantes ao panteísmo religioso e à história da religião. Desta necessidade surge no seu ciclo de prelecções académicas o instrumento apropriado — a teoria do conhecimento. Chama-lhe «Dialéctica», não no sentido de Fichte e Hegel mas no de Platão. Para Schleiermacher, «Dialéctica» significa doutrina do saber, pois todo o saber baseia o seu critério no intercâmbio, na comunicação e na compreensão. No fundo, a Religião é assunto do indivíduo, mas a Filosofia é o resultado dum trabalho em comum visto que as suas proposições são universalmente válidas e necessárias. A Filosofia, como tal, é teoria do saber, isto é, Teoria da Ciência. Mas a Dialéctica é a doutrina dos «princípios da arte de filosofar».

Portanto, a Dialéctica há-de partir do saber. É o instrumento do saber. Tem de elevar ao nível técnico o processo da razão para produzir o saber, processo que já por toda a parte existe ingènuamente e sem Filosofia. Existe o saber vulgar, mas o saber superior deve, todavia, ser criado. E é criado não só pela acção de tornar consciente o método, mas também pelo seu domínio consciente.

Ora bem, aquele saber com que ùnicamente se entra em linha de conta na Filosofia não é o empírico, contingente e dado, mas o absoluto sòmente. Não se trata, portanto, dum *factum* do saber mas da ideia de saber, como em Fichte. A ideia, porém, só pode ser tomada como perspectiva, pois na consciência empírica não conhecemos o saber absoluto, não obstante o facto de em todos os seus pensamentos particulares ela se referir dum modo firme ao saber absoluto e estar determinada pela sua legalidade, como o prova já a validade universal dos resultados do pensamento. Ainda que nenhum acto de consciência corresponda completamente a semelhante validade universal, «a ideia todavia está nele exposta puramente». «A perfeição do saber conseguir-se-ia verdadeiramente se todo o saber fosse uniformemente claro para cada um, não só como resultado mas também como fundamento, e se cada um intuísse perfeitamente o seu saber e todo o outro saber individual.» Esta ideia de saber é porventura inatingível mas não é utópica; é real em

todo o saber limitado como seu fundamento interior, comum a todos, com a diferença de que nunca é dada explìcitamente ao seu portador, a saber, o sujeito individual.

Schleiermacher liga a este ponto de partida da ideia um intelectualismo inflexível. Saber é pensar. Não há um saber que seja só percepção ou imaginação. Mas nem todo o pensar é já saber por essa razão. E surge aqui o ponto em que se insere pròpriamente o problema do conhecimento. O homem pode pensar tudo a seu bel-prazer mas não pode conhecer tudo. Saber é o pensar referido ao ser, o pensar que apreende um ser. Se se combinar esta segunda exigência fundamental com a primeira obtém-se a definição do saber a partir de ambas as suas determinações essenciais: «Saber é aquela forma de pensar que *a*) se representa necessàriamente de tal modo que é produzido com a mesma necessidade por todos os que têm capacidade de pensar e que *b*) se representa como um ser a que corresponde qualquer coisa pensada.» Uma dupla concordância constitui nesse caso a essência do saber: a concordância imanente com o pensamento dos outros sujeitos e a transcendente com o objecto comum. Validade universal e verdade transcendente são as características do saber.

Ora, a primeira destas duas condições assenta na «uniformidade de produção» de todos os seres pensantes. Estabelecendo esta uniformidade obtém-se a validade universal do resultado, mas não inversamente, pois a simples concordância resultante do pensamento como tal poderia consistir também numa realização diferente, por exemplo numa aprendizagem mecânica, e tal aprendizagem não entra em linha de conta no saber. O conteúdo do saber não provém só da razão, mas também (segundo a matéria) dos sentidos, ou, como Schleiermacher diz, da «organização». Se bem que se admita aqui a teoria kantiana dos dois ramos do conhecimento, Schleiermacher dá-lhe, todavia, uma orientação especial ao procurar em ambos os aspectos a uniformidade de produção que está aqui em causa e ao assim abandonar novamente a meio caminho o intelectualismo puro pelo qual começara. «Sendo o pensamento um produto comum da razão e da organização do pensante, o saber é aquela forma de pensamento que é produto da razão e da organização no seu tipo universal.» Trata-se, portanto, ùnicamente desta universalidade de tipo e não da dualidade dos casos, e se aquela não se encontrasse em ambos esses casos todo o saber seria impossível, pois tanto existe a razão individual como a organização individual. Na primeira reside o jogo subjectivo da fantasia; na última, quando é tomada como objectiva, assenta o erro. Na diversidade

dos sujeitos individuais existe tanto o idêntico como o não-idêntico, que na verdade se verifica em ambos os ramos do conhecimento. De acordo com isto, o saber, visto deste lado, é aquele pensar que não se baseia na pluralidade e diferença entre sujeitos pensantes mas na identidade destes.

O outro aspecto do problema do conhecimento diz respeito à relação entre o pensar e o objecto. «Em todo o pensar coloca-se qualquer coisa pensada fora do pensar.» Schleiermacher sabe proteger de modo eficaz esta tese das objecções subjectivistas. Poder-se-ia, por exemplo, objectar que também o pensar se poderia voltar para os processos interiores da consciência, quer estados, quer acções, e então o objecto do pensamento cairia dentro da esfera do próprio pensamento e não fora dela. Deve, pelo contrário, dizer-se: «O pensado pode estar dentro ou fora de nós, mas o nosso estado e a nossa acção são sempre diferentes do pensamento, pois ambos podem existir sem o pensamento dos mesmos; o objecto, por consequência, ainda que seja interior está fora do pensamento e só está em nós não com a condição de que sejamos pensamento, mas com a condição de que sejamos ser.» Com argúcia verdadeiramente fenomenológica elabora-se aqui o núcleo eternamente misterioso do problema do conhecimento; o objecto está «colocado» (significado) já no próprio pensamento como independente deste, podendo inclusivamente existir sem ele. O sentido da transcendência do conhecimento do objecto não é uma oposição psicológica nem ontológica entre exterior e interior, mas sim inteiramente o facto primário de o que se pensa no saber ser, como tal, independente dele. Com esta afirmação, Schleiermacher encontra-se num terreno situado acima de todos os pontos de vista, além de toda a teoria e opinião doutrinária. Cabe-lhe o mérito histórico desta fixação no meio da preia-mar do idealismo especulativo, independentemente do valor ou não-valor do resto da sua teoria.

O problema fundamental do conhecimento depende da exegese correcta do problema da transcendência. Kant tinha-o resumido na questão da «validade objectiva», contanto que esta exprima qualquer coisa mais do que a simples validade universal. Schleiermacher introduz aqui o conceito não inteiramente claro de «convicção», que talvez se possa compreender em primeiro lugar como uma concepção mais objectiva do conceito da evidência. É então possível elaborar-se a tese seguinte: «a posição da concordância do pensamento com o que está colocado fora dele confere convicção, mas nem toda a convicção surge daquela colocação». A irreversibilidade, acentuada no último membro da tese, é importante porque caracteriza os limites da consciência teórica da verdade. No caso contrário, excluir-se-ia a convicção errónea; do mesmo modo, os «imperativos éticos e técnicos» implicam também convicção, mas não se supõe que a eles corresponda exactamente um ser. Ora bem, se um pensamento se refere constantemente a qualquer coisa colocada fora dele, mas se não é colocado em concordância com ele, não é saber. Schleiermacher atribui a tal pensamento tanto o livre fantasiar como tudo o que se refere à ciência mas que só esteja estabelecido como hipótese. Na realidade, o saber humano não pode satisfazer a exigência imposta da concordância com o objecto significado por ele; no entanto, a ideia do saber acha-se contida na sua pureza em todo o saber humano, pois todo o saber empírico é uma «aproximação» completamente válida do saber ideal. A título de exemplo poderiam vir a lume as antigas doutrinas astronómicas que hoje reconhecemos como falsas, visto que já não supomos que concordem com o seu objecto. Admitimos, porém, que estão alinhadas na série evolutiva do saber e que existe também nelas um núcleo permanente que as vincula a toda a opinião posterior, o que não admitimos nos simples produtos da fantasia como os «contos de fadas». No «grande acto» histórico da «indagação contínua do ser», o erro e a verdade encontram-se sempre estreitamente entrelaçados; mas por mais difícil que seja distingui-los num grau de desenvolvimento dado, não é difícil para a retrospecção histórica separar um do outro porque a continuidade do próprio desenvolvimento os distingue naquilo que é susceptível de comprovação e no que por si mesmo é caduco.

A Teoria do Conhecimento tem de tratar do duplo problema que se desenvolveu, a saber: o problema da validade universal e o da objectividade transcendental. Ora, se este estado problemático se refere à distinção acima desenvolvida do factor «orgânico» e «intelectual» do conhecimento (isto é, à dualidade kantiana de sensibilidade e entendimento), é claro que o saber é aquele pensar em que ambos os factores constituem pontos de partida igualmente autónomos. Por isso, ambos são considerados na sua uniformidade em todos os sujeitos. Só pode existir, portanto, o saber na medida em que, além da diferença múltipla que separa ambos os factores, também exista em cada um deles uma identidade que não varia de homem para homem. Mas, ao mesmo tempo, as duas funções têm de referir-se «dum modo originalmente igual» ao ser que no pensamento se coloca como existindo fora dele.

A última das duas condições é a decisiva no que toca ao ponto de vista assumido. O idealismo, em cujo largo leito

Schleiermacher navega, tem justamente de negar esta condição. «Poder-se-ia dizer que a concordância do pensamento com o ser é uma noção vazia em virtude da diversidade absoluta e da incomensurabilidade de ambos.» Ainda mais rìgidamente dialéctica se enuncia a segunda formulação desta crítica. «Poder-se-ia dizer que é uma *petitio principii* pôr um ser fora do saber.» Mais céptica parece uma terceira objecção: «Poder-se-ia dizer que é vazia a relação entre pensar e ser; só absolutamente separados poderiam ambos existir.» Estas questões constituem o núcleo da problemática do conhecimento. A primeira e a terceira referem-se à possibilidade da relação sujeito-objecto à luz do pressuposto do ser transcendental; a segunda, pelo contrário, refere-se à existência do próprio ser, e deste modo à sua relação com o conhecimento pròpriamente dito.

Schleiermacher resolve estas questões duma maneira característica partindo daquele ponto que Fichte tinha utilizado para a demonstração do seu idealismo absoluto da consciência, quer dizer, do facto da autoconsciência: «Na autoconsciência acontece-nos ser ambas as coisas, o pensar e o pensado, e a nossa vida mantém ambos em harmonia.» Achamos, portanto, aqui um ponto em que, pelo menos, o ser e o pensar se oferecem numa rigorosa relação recíproca. Efectivamente, na autoconsciência o mesmo sujeito que é o pensante é também o pensado real, ou seja, o ser, embora exista sem que o pensemos. Ora, se tal realidade é válida neste ponto único não há razão para a negar ao objecto de outro qualquer pensamento. Na autoconsciência «o próprio saber só nos é dado no ser, mas como diferente dele, e esta hipótese constitui apenas a base do próprio problema, que consiste em achar a característica distintiva do saber». Portanto, o ser fora do saber não constitui *petitio principii*. Pelo contrário, é dado com ele. O problema consiste neste facto. E, finalmente, «na autoconsciência é-nos dado um processo evolutivo recíproco e indistinto na reflexão e na vontade e ninguém acredita que um deles possa verificar-se sem mútua relação». Por conseguinte, o facto desta relação não está em causa, assim como não o está a existência de ambos, mas sim a natureza mais pormenorizada de tal relação, tal como as condições em que assenta.

Unidade e diversidade existem tanto no pensar como no ser. O problema consiste em saber como se distribuem igualmente em ambos e como podem harmonizar-se desse modo. O conhecimento consiste em tal harmonia. Só que a distribuição equitativa não se oferece em forma acabada em qualquer saber

real. «Só se alcança por aproximação.» Mas que ela seja possível é uma ideia que tem um fundamento interno transcendental. A essência mais íntima do pensar e do ser reside precisamente «para além da divisão». «Também a relação que o pensamento dividido guarda com o ser divino possui uma raiz necessária na nossa autoconsciência; a concordância acha a sua certeza na unidade do nosso ser. Na operação do pensar, para a qual procuramos as regras, saímos desta unidade e temos uma multiplicidade de pensamento que deve concordar com uma multiplicidade do ser. Ora bem, como se estabelece na nossa autoconsciência a relação duma e doutra? A nossa existência corporal é igualmente um todo composto e entrelaçado na nossa autoconsciência e está unido com o ser colocado fora de nós, o qual se nos revela pelas suas influências; e toda a nossa autoconsciência assenta na distinção e ligação dos diferentes factores que estão determinados pelo modo como opera o individual fora de nós sobre o individual em nós. Temos, assim, uma consciência determinada da cisão do nosso pensamento em relação à divisão do ser, porque em todo o pensar real é activo em nós aquilo que imediatamente está em constante relação recíproca com o ser colocado fora de nós, a saber: a nossa organização; e, precisamente, o estabelecimento duma concordância entre o pensar e o pensado assenta em não existir pensamento em que ambos os extremos — o lado intelectual e o orgânico — não estejam reunidos.» Schleiermacher oferece aqui uma dedução do mundo exterior e da sua cognoscibilidade a partir da autoconsciência semelhante àquela que, antes dele, Descartes tinha pretendido dar; com a diferença que Descartes julgava precisar de fazer um rodeio através da certeza de Deus, ao passo que Schleiermacher progride directamente do ser interior do sujeito para o exterior das coisas. O ponto que salta à vista nesta concatenação de ideias é, caracterìsticamente, aquele aspecto da consciência que o antigo racionalismo, assim como o idealismo fichtiano, tinha depreciado e despojado da sua autonomia, mas a que Kant se tinha agarrado apesar da sua inclinação para sobreestimar o puramente espontâneo: a sensibilidade ou a função orgânica. Daqui que o ponto central da teoria de Schleiermacher seja a tese kantiana da correlação recíproca da sensibilidade e do entendimento em todo o conhecimento. Se existisse um pensamento que estivesse isolado e com o qual nada tivesse a ver a função orgânica, o nosso ser físico, embora ele fosse idêntico com o ser colocado fora de nós, não teríamos nesse caso qualquer razão para admitir a existência desta con-

cordância (do pensamento com o ser). «Ora eu afirmo que o saber é precisamente aquele pensamento que pode ser compreendido da mesma maneira tanto por uma face como pela outra (pelo lado intelectual como pelo orgânico), um saber, portanto, em que as operações de ambos concordam e se penetram.» É também por isso que Schleiermacher chama à relação entre a «organização» e a totalidade do ser uma «relação real». Graças a esta relação «opera-se» a correspondência do pensamento e do ser «e — pode dizer-se — todo o pensar é um saber que exprime apropriadamente a relação dum ser determinado com a organização».

Desconhece-se completamente este aspecto, que é central e o mais interessante, do ponto de vista histórico, da não muito original dialéctica de Schleiermacher, quando se relaciona de antemão, como fazem muitas exposições, o problema da transcendência do objecto com a «identidade do pensamento e do ser», uma fórmula com a qual não se desata o nó mas apenas se corta. Na verdade, Schleiermacher admite esta fórmula; mas a maneira como ele a introduz demonstra que a concebe de forma completamente diferente da dos seus contemporâneos, por exemplo, Bardili, Schelling ou Hegel. Em primeiro lugar, não a estabelece de modo algum como tese metafísica fundamental como também evita prudentemente qualquer reminiscência da Filosofia da Identidade; ela é, por enquanto, apenas assinalável como *factum* da autoconsciência, onde efectivamente o mesmo Eu é o pensante e o pensado. Na consciência do objecto, pelo contrário, a identidade é apenas ideia que nunca se realiza, pois o pensamento jamais coincide inteiramente com o pensado, permanecendo antes como simples «aproximação». Consequentemente, não se há-de procurar uma solução metafísica do problema do conhecimento na tese da identidade. E deve justamente ter-se em conta como mérito de Schleiermacher o facto de ele repudiar uma solução metafísica imposta e preferir deixar o problema em aberto. O racionalismo dos sistemas idealistas encontra o seu adversário natural precisamente na Dialéctica de Schleiermacher. E só assim se pode compreender que esta Dialéctica, perante toda a extensão do conhecimento possível, reserve ao sentimento religioso um domínio próprio e inacessível ao saber. É este o ponto do qual depende teòricamente a possibilidade de uma Filosofia autónoma da Religião. Tal autonomia seria absolutamente ininteligível se se pudesse realizar, teórica e completamente, a identidade do pensamento e do ser. Neste sentido Schleiermacher não é um homem de grande rigor sistemático; mas aqui depara-se-nos o ponto em que dum modo singularmente consequente ele delimitou os domínios, como também compreendeu a sua mútua correlação. O nosso pensador percorre assim um caminho intermédio entre os dois extremos, não baseando, como Jakobi, tudo na fé nem, como no sistema da identidade de Schelling e na Fenomenologia de Hegel, tudo no saber, mas deixando antes a salvo a autonomia de ambos dentro dos seus limites. Baseado numa nova e original investigação, volta a percorrer o caminho de Kant; e até, seguindo pelo caminho da crítica, dá um passo adiante de Kant quando sabe separar, valendo-se de igual método, moralidade e religião e manter ambas em autonomia recíproca.

A elaboração posterior da Dialéctica não justificou de modo algum as grandes esperanças que, sem querer, se ligavam a esta fundamentação. Schleiermacher não se manteve por muito tempo na estreita vereda crítica da análise pura do problema, antes, ao progredir, ficou sujeito ao espírito construtivo dos grandes pensadores contemporâneos, sem todavia alcançar a grandeza sistemática destes.

A pura sensibilidade e a pura intelectualidade são abstracções. Na realidade, ambas se interpenetram em todos os graus e só existe diferença entre o «pensar pròpriamente dito com a sua actividade preponderantemente racional e propensa ao orgânico» e o «perceber com uma actividade preponderantemente orgânica e propensa à razão»; a posição intermediária e em que se restabelece o equilíbrio entre as duas designa-se por «intuição». Esta é, quanto a tudo o mais, o objectivo próprio do conhecimento, mas nunca é atingido. A missão da função racional na intuição é a determinação e o papel da orgânica é a animação. Ambos os elementos fazem parte da intuição. Os princípios de ambos são comuns a todos os sujeitos pensantes. Mas junto a esta sua identidade existe a diferenciação mais vasta das duas funções, graças à qual se divide o conjunto da experiência em «esferas concêntricas» múltiplas.

O facto de, em geral, um objecto poder ser levado da consciência para a intuição (ainda que só dum modo muito incompleto) assenta na circunstância de a função sensível e racional do conhecimento ter o mesmo objecto. O objecto é representado por ambas dum modo muito diferente: pelo sensível como multiplicidade caótica; pelo racional como unidade e pluralidade articulada. A primeira, tomada em si mesma, dá lugar a uma «imagem»; a última, ao «conceito» do objecto. Na concordância das duas assenta o verdadeiro saber. O simples facto de elas

poderem estar de acordo demonstra já não só que nelas não se verifica uma oposição, mas também que está já contido nelas um elemento de identidade. A actividade racional funda-se, além disso, no reino do ideal, ou seja, na legalidade consciente como tal, mas a actividade orgânica é dependente das interferências do real, contanto que este abranja numa mesma esfera o mundo dos objectos e dos órgãos. «Assim o ser é colocado tanto no modo ideal como no real e o ideal e o real correm paralelamente entre si como *modi* do ser.» Esta dualidade do ideal e do real é a «oposição suprema» a que se pode elevar o pensar teórico. É comum tanto ao ser como ao pensar (consciência). Mas só o conhecemos pelo lado da consciência. Não existe para ele qualquer determinação ontológica directa, mas apenas determinação gnoseológica. «O ideal é aquilo que no ser é o princípio de toda a actividade racional enquanto esta não provém em absoluto da actividade orgânica, e o real é no ser aquilo em virtude de que é princípio da actividade orgânica enquanto esta não provém em absoluto da actividade racional.» «Mas a ideia de ser-em-si», embora ela seja dada entre as duas formas ou *modi* opostos entre si e mùtuamente referentes, constitui o «transcendental» que é condição da realidade do saber.

A distinção entre o ideal e o real no Ser revela-nos, portanto, a existência da mesma distinção no pensamento. Nele podemos apreender de modo mediato a identidade do pensar e do ser, pois só a apreendemos imediatamente na autoconsciência. Para o problema do conhecimento não significa mais do que a igualdade estrutural da ordem e da articulação entre o pensamento e o objecto do pensamento. O que a Lógica desenvolve na relação de subordinação dos conceitos e juízos, a saber, um grande reino unitário de dependência e correlação geral, não é construção abstracta nem afastamento do ente, mas simplesmente a estruturação das conexões que regem o ser. Assim como o conceito inferior, segundo a sua possibilidade, se baseia no superior e na multiplicidade da sua determinação mais precisa e pormenorizada o conduz à intuição, assim também a existência inferior é tal que conduz a existência superior ao plano da intuição ou do seu fenómeno e que, segundo as suas virtualidades, se baseia sòmente na superior. Historicamente esta concepção da noção de identidade remonta conscientemente à doutrina platónica das ideias, cuja teoria da anamnese sustenta que a razão encontra em si mesma as formas e os princípios que regem o mundo do ente. A diferença é que, neste caso, a par da unidade e universalidade da Religião se considera também a função orgânica no seu conjunto, ambas recebendo a sua significação «transcendental» para o conhecimento do ente a partir da concordância de estrutura na consciência e no ser. Em compensação, enraíza-se nisto a justificação de ambos os métodos lógicos fundamentais do pensamento, a saber: a dedução e a indução, das quais esta se aplica ao factor real e à multiplicidade e aquela ao factor ideal e à unidade, pois ambas se aplicam desta forma ao ente. Só assim se torna compreensível que apesar do seu ponto de partida heterogéneo se possam harmonizar e constituir um saber unitário, visto que o ser é só um e tem de acabar na mesma intuição integral onde começou.

Mas tanto o domínio do saber como o do ser está abrangido pela oposição da unidade absoluta e da multiplicidade absoluta. A última é aquilo a que chamamos matéria; a primeira, como coincidência dos contrários e o seu desaparecimento completo num sujeito sem predicado, é aquilo a que chamamos Deus. Ambos os extremos são igualmente incognoscíveis, pois neles falha tanto o conceito como a percepção. Mas os dois são igualmente necessários e não se podem eliminar da concepção da intuição de conjunto do mundo. O fracasso do pensamento humano não significa que eles não sejam entes. Também não significa uma ruptura da identidade de pensar e ser. Pelo contrário, é aqui precisamente que se cumpre aquilo que jamais ocorre no saber real do homem. O saber real é o eternamente incompleto; não coincide com o ideal, assim como o mundo dado intuitivamente não coincide com o ser.

O centro de gravidade metafísico desta teoria dos limites do conhecimento reside integralmente no conceito de Deus. Assim como o Eu é o fundamento da unidade das suas funções, assim também Deus é o fundamento da unidade da totalidade do mundo. Esta totalidade, que inclui o ideal e o real nele, consiste na totalidade dos contrários, mas Deus é a negação destes. Um saber absoluto seria o conhecimento positivo destas negações. Nele seria também apreendida positivamente a identidade de mundo e de consciência. Mas a essência do homem consiste precisamente em que ele, quer com o seu saber, quer com o seu ser, está desterrado no mundo dos contrários e não consegue elevar-se acima deles. A eliminação dos contrários seria o seu aniquilamento. Assim como ele, fundamentado na sua dualidade interior de actividade intelectual e orgânica, não pode compreender a identidade, assim também não pode abarcar Deus. O pensamento humano, do mesmo modo que o seu objecto — o mundo —, é constituído fundamentalmente por contrários. O que carece de contrários é para o homem uma ideia inexequível.

c) *Doutrina moral*

Os pensamentos fundamentais da ética já se encontram nos *Monólogos*, onde predomina intensamente a tendência individualista. A *Crítica da doutrina moral até ao presente* oferece um trabalho preparatório de largo alcance. Schleiermacher nunca publicou o sistema acabado da doutrina moral, se bem que os seus cursos de prelecções de diferentes anos ofereçam para esse sistema material rico e completo sob todos os pontos. Devido ao seu esquematismo dialéctico e à sua terminologia algum tanto rebuscada, estes apontamentos editados pòstumamente são pouco apropriados para servir de introdução. Também o uso pouco rigoroso e extremamente anfibológico dos conceitos fundamentais tais como «Razão», «Natureza», «organizar», «simbolizar», etc., assim como a tendência para «deduzir» o concreto e evidente sòmente a partir da combinação desses conceitos, dão ensejo a equívocos. Apenas por meio dum estudo mais exacto se penetra no sentido perfeitamente simples e em si nada difícil do que se mencionou.

A *Ética até ao presente* moveu-se dentro de extremos. Ou se agarra a uma tendência natural do homem e a converte em princípio, do mesmo modo que o eudemonismo converte a tendência para a felicidade em princípio, ou a nega desprezando o natural e opondo-lhe um dever-ser que repele toda a inclinação que se apresenta como mandamento ou imperativo para exigir o aniquilamento de qualquer outra tendência. Representantes do último tipo são Kant e Fichte. Enquanto o primeiro tipo de ética encontrou refutação suficiente na *Crítica da razão prática*, o último ficou de pé em sua força e prestígio. São duas as insuficiências principais que lhe são inerentes. A ética imperativa põe à cabeça o conceito de dever. Mas na essência do dever reside a universalidade. Se os homens fossem moralmente iguais e realmente sem diferenças essenciais poderia existir com direito esta universalidade do imperativo que se lhes dirige. Mas a vida moral não é assim. Ao indivíduo impõem-se-lhe tarefas particulares condicionadas pelo seu carácter individual. A tarefa moral que consiste na perfeição do indivíduo pode plasmar-se sob a forma dum dever, mas este dever não se pode generalizar. É muito mais evidente que as tarefas gerais do homem são, substancialmente, fragmentos apenas da missão pessoal que o indivíduo como tal tem de cumprir. Só nesta missão as relações vitais mais universais podem concorrer para formar uma unidade concreta.

Com isto se relaciona a outra insuficiência da ética kantiana. Se o indivíduo moral abrange sempre em si mesmo uma missão particular, de alguma maneira esta se há-de fundar positivamente na sua essência. Mas, então, o homem tal como é não pode ser moralmente indiferente. É necessário que haja já realizado nele um fragmento do que tem valor. Assim, tão-pouco o Bem se pode caracterizar absolutamente como um dever-ser. O dever-ser só tem valor em relação àquilo que não se realiza. Mas uma vez que o moralmente valioso já existe na realidade, então em virtude dessa realidade não pode ser desvalorizado. De outra maneira não teria sentido realizar o Bem. Mas a ética imperativa desvaloriza o real, pois ao conceber o Bem como o dever-ser desloca-o exclusivamente para o reino do não-cumprido. O alcançado e o existente não é para ela o imperfeito, mas simplesmente o que se há-de superar, o reino das resistências contra o Bem. Assim como o dever consiste no aniquilamento do indivíduo na pessoa moral, assim também o dever-ser corresponde ao aniquilamento do natural, isto é, do que já chegou a ser. E a pessoa moral desconhece o que há de pessoal no homem tanto quanto o dever-ser desconhece a sua actividade histórica.

Assim como nesta ética a Natureza e o Espírito são arrancados um ao outro artificialmente de tal modo que a unidade do homem entendido como ser natural e ser racional se perde por completo, porque ambos os aspectos se combatem então nele como forças inimigas, assim também a história e a moralidade se separam e são arrastadas a uma oposição que de modo algum existe na vida moral do género humano. Esta consideração crítica determina o ponto de partida de Schleiermacher. A ética não pode partir de semelhante rotura; tem de abranger a História como realização progressiva da Moral e a Natureza como alicerce e pressuposto positivos do processo histórico. Não pode colocar a lei moral como um princípio oposto à lei natural nem a razão como aniquilamento do natural. A ética tem de começar pelo lado oposto e de partir da unidade e afinidade da Natureza e da Razão. Semelhante unidade da imagem teórica do mundo foi realizada na Monadologia de Leibniz e na Filosofia da Natureza de Schelling. Mas o problema consiste em levá-la também a cabo em relação à imagem prática do mundo. É indispensável que exista uma linha evolutiva única que transite do processo natural para o processo histórico e que dirija o último em direcção a um objectivo eterno. Assim como o processo de perfeição das mónadas é uma continuidade que vai desde os graus mais baixos até aos mais altos, e assim como o Espírito, segundo Schelling, começa por ser inconsciente

para chegar ùnicamente no homem a ser consciente de si mesmo e do mundo, assim também, segundo Schleiermacher, a razão tem de estar já no natural, mas só no racional. a Natureza se consome. Este processo não necessita de ser uma extinção dos limites das diferentes regiões nem uma nivelação relativamente ao teórico. À Ética resta a competência específica de colocar o homem perante a sua verdadeira missão na vida. Mas não pode nem imaginar esta nem dominá-la, mas apenas torná-la clara ao intuir e trazer à consciência aquilo que em si é valioso — o «Bem Supremo». Também não fica eliminado com isso o ponto de vista do dever e do dever-ser, que é apenas uma perspectiva subordinada. Na linha de desenvolvimento da Natureza e da Razão encontram-se — a despeito da unidade do todo — as tendências mais díspares; e o seu embate tanto pode ser conflito como unanimidade. Ora, a lei mais alta quando é contrariada pela mais baixa tem necessàriamente de aparecer à consciência como dever-ser. Dirige-se ao homem na qualidade de ser consciente e racional, exigindo a superação da resistência apresentada pela força interior. Assim se compreende também como reside para o homem no dever-ser o foco da actividade ética. Mas nem o problema ético é confinado ao dever-ser nem o caso do conflito, que é o pressuposto do dever-ser, se pode estender a toda a vida moral ou elevar-se ao ideal. Pelo contrário, este caso tem de ser compreendido como excepção. O produto inferior não deve ser aniquilado pelo superior nem a Natureza eliminada pela moralidade; esta deve, sim, ser completada. A harmonia do todo é o tipo fundamental de todas as tarefas morais, tanto em ponto pequeno como em ponto grande, tanto em relação ao indivíduo como ao mundo.

A «introdução geral» do sistema da doutrina moral formula estas linhas fundamentais num modo muito expressivo se bem que um pouco estranho. A ética é a expressão do actuar da razão, mas ao actuar tem de corresponder um padecer e este só pode residir do lado da Natureza. «Existe, assim, uma acção da Razão sobre a Natureza.» Mas a Natureza contém já nos seus produtos a Razão. A doutrina moral tomada em si mesma não pode, portanto, de nenhum modo exprimir «o acordo perfeito entre a Razão e a Natureza». Da mesma forma, nada daquilo que realmente exprime isto, nenhum dos seus conceitos substanciais pode conter «uma passagem original da Razão para a Natureza e muito menos do espiritual para as coisas». O operar da Razão produz, todavia, sempre pela sua parte «a unidade de Razão e Natureza, a qual não existiria sem este operar», pois a identidade de ambas é sempre imperfeita. Toda a acção

moral contribui para a sua perfeição. Ora, uma vez que a Ética é ciência o seu saber é «expressão do devir natural da Razão, que é sempre incipiente e jamais acabado». Ou para usar uma maneira de dizer mais objectiva: «A Ética é a expressão de uma actividade da Razão, sempre incipiente e jamais acabada, que se exerce sobre a Natureza ou a expressão de uma conciliação de ambas, progressiva segundo a força, dilatada segundo a extensão, isto é, um devir cósmico da Razão.» No organismo humano este processo já começou e percorreu uma série de fases; daí existir já nele uma identidade de Razão com a Natureza que não se exprime em parte alguma da Ética, mas que se pressupõe sempre. Também existe «um outro acordo que nunca se exprime em parte alguma mas que em toda a parte se revela». Estes dois modos de identificação dos contrários constituem os pontos-limite ideais entre os quais se move o processo ético. Parte este da essência natural da Razão, anterior e dada independentemente de qualquer actividade; a natureza desta unidade é uma força para a qual se pode imprimir direcção. Sobre ela se exerce toda a actividade da Razão. Mas o processo só pode acabar «com a fundação duma Natureza que chegou a ser totalmente Razão e de uma Razão em que tudo se tornou Natureza». O sentido metafísico do mundo, a unificação da Natureza e da Razão, é, de acordo com isto, sempre real e irreal simultâneamente; nunca é totalmente irreal e nunca é totalmente completo. O homem, que já se encontra no cume do desdobramento da Natureza, está colocado a meio entre ambos os extremos; semelhante ao Eros platónico, e segundo a sua essência um membro intermediário, é o medianeiro da unidade superior do mundo. Corresponde àquele ponto no devir universal do qual sai a «obra poderosa de modelação» que a Razão exerce sobre a Natureza. Nisto consiste a sua essência como suporte da moralidade. Mas a sua moralidade não é a negação da Natureza — doutro modo teria também de negar a razão inserida na Natureza —, mas sim a sua potenciação.

Destes princípios resultam consequências inúmeras. Na verdade, graças a eles ficaram já decididos os problemas fundamentais. Desde sempre se consideraram como tais o problema do Bem e do Mal e o problema da liberdade e da vontade. Partindo dos pressupostos de Schleiermacher alcança-se para ambos uma solução surpreendentemente simples.

O Mal não se encontra nunca na essência da Razão, mas sim sempre e inequìvocamente o Bem. Mas no processo real do mundo só a Natureza se opõe à Razão. Aquela, contudo, acha-se

longe de estar em oposição a esta. Da sua parte já é Razão realizada, ainda que não realizada completamente. Portanto, não existe um reino do ente que contenha o Mal como princípio próprio e autónomo. «O Mal em si nada é e só surge ao mesmo tempo que o Bem na medida em que o Bem é posto em devir.» O Mal não é mais do que o reverso do facto de ser incompleto o processo de unificação da Natureza e da Razão e de o homem como ser moral nunca atingir o seu objectivo, ficando pelo contrário sempre a meio do caminho. Assim, visto que a ética se ocupa da acção da Razão sobre a Natureza, acção que se move entre duas espécies de unificação da Natureza e da Razão, a saber: o ponto inicial e o ponto terminal, a oposição do Bem e do Mal, «cai fora da sua órbita». Esta oposição emerge ùnicamente duma atitude que já não é puramente ética, mas que representa antes o ter em consideração a oposição do histórico-empírico ao ético. De outro modo se passaria se se tivesse de admitir uma «anti-Razão real» em cujo caso teria de existir um «anti-Deus», como a ética dogmática e religiosa realmente admite. A doutrina de Kant do mal radical — como consequência da ética imperativa — encontra-se na mesma linha da satanologia dos teólogos. Mas qual é a consequência dum princípio autónomo do Mal? Um dualismo abertamente intransponível que rasga a unidade do mundo e a continuidade do seu desenvolvimento. É mister partir-se desta unidade e desta continuidade entendida como um primeiro postulado. Nesse caso a metafísica do Mal não existe e a teodiceia é também um esforço supérfluo porque não existe Mal em si que se tornasse necessário justificar no mundo como obra da Razão. Seria, portanto, preciso inverter a questão e dizer: «Visto não poder haver não-Razão positiva, uma anti-Razão, porque nesse caso teria também de verificar-se um anti-Deus, existe oposição entre o Bem e o Mal sòmente na medida em que o Bem se torna ético, e portanto uma expressão positiva para o ser não-natural original da Razão, e em que o Mal, como expressão do que não chegou a ser, é apenas uma expressão negativa do ser original não-racional da Natureza; ambos referindo a sua implicação recíproca tornada real. Visto que a implicação recíproca da Natureza e da Razão é incompleta, resta ao filósofo perante este facto «uma recíproca exclusão das duas». Ora, o significado exacto da oposição entre o Bem e o Mal não é mais do que o contraste entre esta implicação e esta exclusão. O Mal absoluto como princípio poderia resultar ùnicamente da hipóstase desta oposição. Mas semelhante hipóstase contradiz a essência dum processo que consiste precisamente na relação entre os dois. Mas na medida em que a

Ética exprime o processo como tal, o Bem e o Mal apresentam-se como sendo apenas os extremos irreais daquela. «Mas ao estabelecer o Bem através da actividade da Razão, nem pode a própria Natureza ser o Mal, pois ela está colaborando no Bem, nem pode haver uma anti-Razão cuja identidade com a Natureza constituiria o Mal. Porque doutra maneira não se poderia admitir uma unidade entre Razão e Natureza.»

Esta é justamente a razão por que os deveres, os mandamentos, as leis do dever-ser não podem constituir a *ultima ratio* da ética. «Uma doutrina moral que consista em imperativos categóricos exprime sòmente o lado negativo da acção da Razão e estabelece o ser real da Razão como um não-ente para a doutrina moral; pois o dever-ser existe apenas quando e na medida em que existe um não-ser. É por isso que numa tal doutrina moral a Razão de modo algum se estabelece como força.» A Ética imperativa, portanto, não torna absoluto o negativo nem exprime um elemento principal da vida moral, a saber: «o desaparecimento gradual deste factor». A doutrina moral deve enraizar-se na realidade ética. Os seus princípios não podem ser mandamentos, nem condicionados, nem incondicionados, mas pelo contrário, «uma vez que são leis, têm de exprimir o operar real da Razão sobre a Natureza». No processo da sua acção sobre a Natureza, a Razão está numa relação semelhante à da força com respeito à massa. Mas a última, ainda que passivamente oposta a ela, contém «uma organização que é já e sempre pressuposto da Razão». Na Natureza humana, entendida genèricamente, pode captar-se esta organização. O processo avança na medida em que a Natureza, como simples massa, desaparece nele «dum modo relativo». O Mal, portanto, não é um poder, mas sim a simples expressão da impotência da massa em relação à força.

Desta maneira estamos já perante a segunda consequência. O que se passa no caso do Bem e do Mal ocorre igualmente com a liberdade e a necessidade. Também esta oposição é para Schleiermacher «extra-ética». Se a Razão é o único factor positivo e activo, a única força real do processo, mas se a ela se opõe sòmente a massa em si mesma passiva do ser na sua evolução, esta não pode ser, então, em relação àquela um elemento determinante de igual valor. Um determinismo no sentido duma coacção exterior de modo algum se opõe, portanto, à liberdade da vontade duma Razão ùnicamente activa. Faz parte dele sòmente o significado subordinado do factor negativo como factor em contínuo desaparecimento. A «liberdade» é concebida aqui do mesmo modo que na primeira fase de Fichte como

actividade (não como arbitrariedade de escolha), a necessidade como passividade (não como tendência de sinal contrário). É discutível se semelhante concepção é justificável; mas se a admitimos fica eliminada a oposição e a liberdade torna-se o único elemento constitutivo da Ética. Schleiermacher na sua esquemática do conceito exprime isto da seguinte forma: «Visto a doutrina moral descrever apenas a acção da Razão e o que se encontra da parte da Natureza entendida como massa, esta só pode conceber-se como passiva e receptiva, caindo nesse caso fora da sua órbita a oposição entre liberdade e necessidade, a qual tem o seu lugar na relação do empírico-histórico com o ético.» «Mas há liberdade onde fenómeno e força se unem e há necessidade quando e na medida em que se diversificam.» A liberdade é uma força que impulsiona de dentro, a necessidade faz pressão do exterior. «Se se considerar, portanto, a esfera moral como uma unidade não existe oposição. Esta surge ùnicamente no isolamento, contanto que o que se estabelece por si como isolado só o seja dum modo relativo.» A verdadeira especulação ética está voltada para o todo, mas no todo a necessidade dissolve-se na liberdade. Em aspectos parciais ela continua a existir em virtude precisamente dessa natureza parcial, na qual se opõem sempre força e massa, acção e resistência. Ora a teoria moral, na sua realização, não pode deixar de decompor numa multiplicidade a acção produtora da Razão. Quer dizer: tem de opor o particular ao todo. «Estabelece deste modo simultâneamente a tese e a eliminação alternadas da oposição existente entre liberdade e necessidade.» Porque «na construção que visa o ponto extremo a oposição é eliminada, encontrando-se assim na construção que ajuíza sobre o particular. E quando ela é assim estabelecida, devido muitas vezes a um domínio moral mais vasto em vários menos extensos... torna a ser eliminada todas as vezes que os domínios morais menores são absorvidos num maior». De acordo com os critérios mais altos e pròpriamente determinantes, sejam eles leis ou bens supremos, a oposição deve, portanto, necessàriamente desaparecer. Da mesma maneira que o Mal não necessita de teodiceia, porque ele é próprio apenas dum fenómeno particular isolado, assim também a necessidade não precisa de conciliar-se com a liberdade porque não se contrapõe a esta no seu domínio mais específico. Ambas desaparecem na amplitude da visão total da unidade. A índole oposta da necessidade e da liberdade, que de costume se nos depara sempre que partimos do fenómeno singular da vida moral, só pode ser superada por um tratamento do assunto que revele de que forma estão condicionados entre si o devir

do particular e o devir do todo. Por consequência, a tarefa de empreender um tal tratamento é o que compete à doutrina moral.

Salta à primeira vista nestas formulações a oposição ao determinismo da Filosofia da Religião. Segundo este determinismo, o homem é um *modus* na vida do Todo e aquilo a que o homem chama liberdade da vontade é coacção interior a que não está no seu poder resistir. É livre na medida em que Deus — a Razão — opere nele; não é livre uma vez que signifique perante Deus uma existência particular separada. Mas a liberdade de Deus é a própria necessidade inviolável. O homem está inteiramente incluído nesta. Ora, se se reparar com mais atenção vê-se que estes princípios não dizem nada de novo no que toca à doutrina moral. Tanto num caso como no outro elimina-se a oposição entre liberdade e necessidade, a qual não existe no Todo, pois a liberdade é actividade pura e esta traz em si a sua própria lei; ela é, portanto, um ser necessário *sui generis*. Compreende-se mais distintamente a eliminação daquela oposição se se conceber do ponto de vista humano o determinismo e o indeterminismo. O homem é escravo perante Deus, pois é a essência da Razão aquilo que nele opera. É livre perante a Natureza, uma vez que esta, entendida como simples massa passiva, se opõe ao seu operar, pois não existe na Natureza um poder positivo que se oponha à Razão. É necessário distinguir, por conseguinte, a necessidade no sentido de mecanismo causal natural e a necessidade no sentido de Razão e Providência divinas. A vontade do homem não está incluída na primeira porque contém em relação a ela um destino mais alto; pertence sim e completamente à última, porque nela a Razão como vontade moral é precisamente o determinante. Na Razão a liberdade e a necessidade são uma e a mesma coisa. O determinismo da Natureza é eliminado pela liberdade da Razão. Mas por isso mesmo o determinismo da Razão fica em vigor. Não se pode afirmar, na verdade, que esta seja uma solução radical do problema da liberdade. Já as análises do problema de Schelling e de Fichte na sua última fase levaram à convicção de que também o determinismo da Razão (isto é, da lei ou do princípio) contradiz o sentido da liberdade da vontade pròpriamente dita. Mas Schleiermacher não conhece o problema superior da liberdade que neste ponto se insere. A sua doutrina moral não volta a alcançar a profundidade sistemática que o problema assumira em Fichte e em Schelling.

Como última consequência, decididamente característica do evolucionismo prático da doutrina moral de Schleiermacher,

surge a elaboração e a articulação da Teoria dos Bens. Que o conceito do dever pertença a uma ordem superior ao indivíduo humano e que o conceito da virtude não corresponda à realidade prática é apenas, afinal, um ponto de vista parcial. Uma apreensão mais adequada de ambos os conceitos põe muito melhor em evidência que cada um deles é perfeitamente capaz de desdobrar toda a teoria moral no que tem de essencial. Mas esta totalidade não é apreendida no seu cerne se não se partir duma vida moral real. Isto só a «doutrina dos bens» o efectua, pois só ela abrange a vida moral no seu aspecto concreto.

Existe um ponto central profundamente sólido na Teoria dos Bens de Schleiermacher. É talvez a parte mais valiosa e, seguramente, a mais original da sua ética. Nasce das noções de valor em embrião em Hemsterhuis e do romantismo e, no fundo, é uma teoria axiológica; já possui, inclusivamente, um quadro essencial de valores rigorosamente traçado, embora lhe falte ainda, como aos seus precursores, o conceito específico de valor. Pois se se considerar imparcialmente tudo o que o título de «bem» aqui implica e a forma como as virtudes e deveres estão determinadas quanto ao conteúdo por estes «bens» — como aquelas, portanto, permanecem perante eles como secundários — não se pode deixar de concluir que Schleiermacher entende por «bens» qualquer coisa muito próxima daquilo que nós hoje designamos por «valores éticos». Neste ponto ele é um precursor do pensamento contemporâneo. Nele se encontra também o limiar em que se inicia a polémica contra a ética kantiana. Tal como o dever-ser e o imperativo, o «simples carácter formal» da lei moral é um falso pressuposto. Que toda a máxima de uma acção seja susceptível de generalizar-se em lei «é na verdade lícito mas nada constrói; não é princípio constitutivo mas apenas um princípio crítico, pressupondo que as actividades se originam doutra parte». Uma lei moral «formal» comete, portanto, o erro que Kant queria exactamente evitar por meio dela; é indispensável admitir-se ou que os conteúdos especìficamente éticos se dão às «matérias do querer» ou que é necessário supô-los como dados. Pelo contrário, na questão do princípio fundamental a ética deve precisamente encarar o problema da matéria da vontade. Se não o puder fazer fica determinada de modo heterónomo pela vontade, pois toda a vontade se refere a conteúdos determinados. É por isso que no cume do sistema se tem de colocar um conceito fundamental da ordem do conteúdo (material). Esta exigência basta à ética quando põe em lugar do conceito de lei o conteúdo dos «bens» da Filosofia Antiga. Ao lançar mão dum modo decisivo da ética clássica dos estóicos, Schleiermacher toma um caminho novo dentro do idealismo alemão. De acordo com esta atitude, «bem» é tudo o que por si próprio é valioso, quer se realize, quer não. Um bem é aquele conteúdo que, embora não esteja ainda realizado, deve ser incondicionado e deve também ser por isso capaz de converter-se na própria finalidade dum acto da Razão. Assim, o dever-ser revela-se dependente do conceito de bem. Por seu intermédio, simultâneamente, o dever-ser e a virtude ficam condicionados. De acordo com isto, é evidente por si mesmo a subordinação filosófica da teoria do dever e da virtude à teoria dos bens.

A Ética assinala uma grande diversidade de conteúdos que pretendem ser objecto da acção. Já Kant tinha falado neste sentido no «reino dos fins». Mas assim como este reino deve estar submetido a uma finalidade própria, também a diversidade dos bens o há-de estar a uma unidade dominante que signifique mais do que o simples conceito típico que lhes é comum. Para a teoria dos bens esta unidade é o «Bem supremo». A ética estóica também se antecipou muito nisto, mas o seu conceito de Bem supremo mostra um carácter seminegativo na medida em que foi obtido por privação, quer dizer, por exclusão daquilo que não pertencia ao seu conteúdo. Disto resulta uma dupla insuficiência: em primeiro lugar, pressupõe-se que os bens particulares estão fora da unidade e, em segundo lugar, que mesmo depois da obtenção da unidade ficam excluídos dela. Um eudemonismo racional podia, se não houvesse outro remédio, proceder assim porque na equiparação da felicidade à virtude se havia já colocado realmente a doutrina da virtude acima da doutrina dos bens. Uma verdadeira ética dos bens deve proceder doutra maneira. Mas não age melhor a ética cristã ao transferir o objectivo de toda a aspiração para o Além e ao desvalorizar, pelo contrário, o mundo dado do real. A ética humana, incluindo o seu objectivo supremo, precisa de situar-se no plano da realidade e actividade humanas. Uma vez que as actividades da razão nestes planos são diversas, o Bem Supremo pelo qual se orientam tem de constituir uma unidade sintética positiva de todos os bens, ou seja, tem de encerrar em si mesmo a totalidade das relações humanas de tal modo que estas se possam desenvolver orgânicamente a partir dele. Ora, se houvesse uma possibilidade de intuir esta unidade na sua plenitude concreta, como um todo, a teoria dos bens poderia começar simplesmente por ela e poderia deduzir-se a partir dela. Mas, de facto, esta universalidade permite apenas pensar precisamente em algo universal. E desta forma só se pode dizer abstracta-

mente do Bem Supremo que ele significa a identidade perfeita da Natureza com o Espírito. Mas com isto não se diz como é concretamente constituída esta unidade. Por isso, na Ética é imperioso enveredar-se pelo caminho inverso: o conteúdo do Bem Supremo deve ser desenvolvido sintèticamente a partir da diversidade dos bens e da correspondência que se assinala entre eles. Isso não significa, porém, que não se possa tratar separadamente do Bem Supremo a par dos bens, mas que a doutrina dos bens e a doutrina do Bem Supremo têm de coincidir. Os diferentes bens não possuem ser isolado; existem apenas dentro da sua comunidade, da sua compenetração e implicação recíprocas, o que constitui o conteúdo do Bem Supremo. Inversamente, não existe uma ciência especial do Bem Supremo «como unidade do ser da Razão na Natureza», mas só esta ciência acerca da compenetração e implicação de todos os bens particulares. A unidade do Bem Supremo é uma unidade de sistema. A sua explicação é o próprio sistema, isto é, o quadro dos bens.

Schleiermacher dedicou-se com zelo especial a esta explicação. Começa pela distinção das duas actividades da Razão, uma formativa ou organizadora e outra caracterizadora ou simbolizadora. Pela primeira, a Razão impregna o natural e dá-lhe forma superior; pela última, recebe no seu próprio ser o produto que ela plasmou e impregnou, proporciona-lhe um sentido e uma significação autónoma. Enquanto aquela é criação específica e actividade, esta consiste num movimento que volta do criado para a Razão. O organizar puro faria com que o homem se perdesse na diversidade das configurações, o simbolizar puro não lhe permitiria chegar à criação. Assim, no Bem supremo ambos necessitam de se penetrar recìprocamente. Desta oposição das actividades da Razão combinada com a oposição entre o idêntico (universal) e a totalidade do diferenciado (individual) resultam os tipos fundamentais dos bens. Pois não só as actividades da Razão mas também o homem individual e a comunidade que sempre como tal o enfrenta têm que ser compreendidos como unidade, quer dizer, como uma estrita «implicação e compenetração». Nem o individualismo nem a ética parcial da totalidade podem dizer a última palavra. A antítese entre os dois há-de reunir-se numa síntese superior, pois ambos são perspectivados por valores autónomos. Mas o Bem Supremo exige a sua identidade. Atinge-se aqui o ponto em que Schleiermacher ultrapassa Schlegel. Existe, com razão, o valor individual específico mas não isoladamente, pois ele constitui apenas um

elemento constante de valor dentro da diversidade dos bens. Tal como a comunidade, o individual não é o Bem Supremo.

A série dos bens começa pela esfera mais baixa de relações, a saber, as da posse e do comércio. Entre o possuidor e a pura posse como tal não existe vínculo indissolúvel; a coisa é neste caso perfeitamente permutável pela coisa e só o *quantum* vazio se conserva na permuta. O seu valor monetário é esta relação generalizada até ao máximo e reduz-se a um sinal funcional idêntico e constante. Ocorre de outro mòdo quando a coisa tem para a pessoa uma significação especial; aqui não é sòmente posse, mas também propriedade. Com justa razão, o simples material vale como posse permutável. Tudo se passa ao contrário com o que não é meramente material. Nisto consiste a imoralidade da escravatura e da servidão: o corpo, segundo a sua essência, é apenas propriedade de um só e não é alienável. Não é mercadoria.

A investigação penetra mais profundamente nos bens de categoria superior: Família, Estado, Ciência, Igreja, Comunidade. Uma série de relações características formam a transição para este nível, as quais são, por sua vez, criações da Razão e assumem a natureza de bens. A essa série pertence a relação jurídica, que com a sua rigorosa universalidade invade o domínio do comércio e da posse. Justa é em si «a relação de cada um para com todos e de todos para com cada um» e, na verdade, uma relação em princípio absolutamente igualitária. Mas, de facto, semelhante igualdade não pode existir — de outra maneira teria de abranger por igual toda a humanidade — e vê-se «limitada pela propriedade relativa, que inclui alguns e exclui outros». Os limites do direito real (positivo) são os do comércio real e estes estão subordinados às condições empírico-históricas. Perante o direito encontra-se a relação de «fé» ou confiança entre um homem e outro, tão elementar e em princípio tão universal como aquela e que está subordinada aos mesmos limites empíricos do comércio. Nela se actualiza o sentido da actividade simbolizadora: «entendo aqui por fé a convicção, que está na base de toda a acção, de que a palavra de cada um e o seu pensamento são o mesmo e que o pensamento que cada um vincula a uma palavra recebida é o mesmo que se origina noutra pessoa. Isto não constitui nunca uma ciência... é uma fé à qual ninguém se subtrai e por meio dela existe neste domínio a unidade da actividade racional e a eliminação das barreiras pessoais por intermédio da comunidade». A posse duma língua comum, a relação entre o ensino e a aprendizagem, a transmissão dum bem espiritual comum através de gerações

sucessivas assenta nesta relação de fé. Aqui se enraíza a moralidade da palavra e o valor da veracidade. Schleiermacher encontra na «revelação» uma terceira relação ainda mais profundamente enraizada. É a «relação entre os indivíduos apesar da diversidade dos seus sentimentos... o condicionamento recíproco entre a intransmissibilidade e a correlação de sentimentos». Também os sentimentos têm a sua linguagem própria, mas diferente da do pensamento; a sua esfera não é comunicação e compreensão, mas «insinuação e recriminação». Também os elementos da «revelação» formam um todo comunitário, mas são perfeitamente individualizados noutra medida; são tanto mais perfeitos quanto mais estreito é o círculo das pessoas para quem são válidos e o auge da comunidade de sentimentos só se verifica entre duas pessoas.

A família, entendida como bem moral, é a base de todas as demais relações. Já as contém em si todas em proporções reduzidas. Nela a propriedade ascende a bem comum e o indivíduo a personalidade, e ambas as coisas precisamente graças aos laços da organização que os abrange. É a comunidade de aquisição e a comunidade racional; contém *in nuce* a relação entre autoridade e subordinação, assim como também a da livre associação. Tudo isto se renova ampliadamente na comunidade do povo. A actividade organizadora é aquilo que cria neste caso a forma estável da vida em comunidade: o Estado. Não é a protecção da vida e da propriedade o fim último do Estado como tão-pouco é a igualdade jurídica que nele se realiza, mas antes aquilo que constitui a base de toda a tarefa superior. Não tem valor por si mesmo, mas antes pelo sistema de bens que possibilita. Deste modo, penetra nele juntamente com a «organização» o carácter de símbolo. É o símbolo duma determinada vida popular precisamente na sua individualidade popular, o que se exprime dum modo vivo no facto de que há uma pluralidade de Estados que existem juntos uns com os outros assim como o estão os indivíduos dentro da comunidade. O ideal da vida do povo não pode ser um Estado universal que abranja os estados individuais; tão-pouco existe uma única constituição «melhor», válida para todos os Estados existentes. Em ambos os casos seria violada a ideia da singularidade nacional. Toda a vida há-de realizar a sua forma própria e a ela conforme. O mesmo ocorre em cada povo da história da humanidade. O Estado ideal é diferente para cada povo, assim como o homem ideal é diferente para cada indivíduo. Os impulsos organizadores provêm também com necessidade histórica do mais íntimo, quer dizer, das próprias massas populares gover-

nadas, e o desenvolvimento do Estado, da revolução inclusive, é a continuidade duma necessidade interior.

Como contrapeso do Estado encontra-se, em primeiro lugar, a Ciência. Nela surge ainda mais forte do que naquele o carácter de universalidade, porém a Ciência não é organização mas «símbolo». Nela a razão apropria-se conceptualmente do singular por meio duma forma universal. O saber é, em princípio, supra-individual e supranacional. Mas isso não impede que na elaboração da ideia a acção do indivíduo como tal seja e continue sendo individual. O mesmo é válido para a missão particular que as individualidades populares singulares cumprem aqui dentro do âmbito da Ciência tomada como totalidade. A sua extensão e profundidade crescem precisamente com o incremento e interpenetração dos produtos especiais elevados até à ideia da sua totalidade. Numa outra direcção enfrenta a Igreja o Estado existente. Também ela é uma organização expansiva, cujos limites não estão ligados nem aos do Estado nem aos da comunidade científica. Mas a sua essência é a actividade simbólica. A vida que lhe dá forma unitária é puramente espiritual, existindo puramente para o Espírito, uma vida que se esgota na significação de todo o ente para a Razão. Também ela se baseia na universalidade, não do conceito mas do sentimento; o seu veículo não é a linguagem, mas a revelação. As suas possibilidades de expressão são imediatas, irreflexivas e ilimitadamente diversas. Neste sentido Schleiermacher inclui completamente a arte na vida religiosa, a qual torna universal a compreensão imediata acima dos limites da linguagem e do povo. Com estes pressupostos a autonomia da comunidade religiosa perante o Estado é evidente em si mesma.

Mas ainda mais autónoma do que a Ciência e a Igreja ergue-se perante o Estado a «livre associação». Ao passo que aquelas têm de comum com ela a característica fundamental de universalidade, incluindo a tendência expansiva que lhe é típica, a sociabilidade está baseada precisamente na não-universalidade, na diferenciação, na singularidade do indivíduo. É esta que atinge o seu pleno direito. A sociabilidade consiste em relações individuais. Por mais que a sua condição preliminar seja a educação niveladora e a classe social, a sua essência é, não obstante, um revelar e compreender a personalidade entendida como tal. Disto resulta que cada círculo social, por mais amplo ou estreito que seja, é por sua vez um produto estritamente individual com uma lei individual e um princípio de selecção próprios. O costume e a forma de trato como base comum, o jogo como «forma coordenadora para um desenvolvimento

pleno das actividades intelectuais» encontram aqui o seu lugar no quadro dos bens. Mas o incremento da relação pessoal move-se, em princípio, na direcção inversa à das organizações universais. Enquanto estas aumentam em expansão e se multiplicam, a relação pessoal cresce com a redução da extensão e experimenta o seu incremento máximo no quadro limitadíssimo da amizade. É aqui onde se justifica sistemàticamente a tendência para o individualismo que Schleiermacher manifesta desde os *Monólogos*. A noção de que cada homem tem uma missão que só a ele pertence não contradiz as exigências universais que se lhe impõem como membro duma comunidade. Pois assim como no Bem Supremo o valor da personalidade coexiste com o da totalidade, assim também ambas as coisas se penetram na vida moral concreta. A vida comunitária aumenta com a diversidade e diferenciação das personalidades, mas esta encontra o seu desdobramento precisamente na base do desdobramento da vida da comunidade. *In abstracto*, ambos os tipos de bens são apenas exteriores um ao outro, mas na realidade nunca podem existir de outro modo a não ser referidos e misturados recìprocamente.

APÊNDICE

Quadro cronológico das principais obras do Idealismo Alemão

1781 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [«Crítica da Razão Pura»], 1.ª ed.
1783 —— *Prolegomena* [«Prolegómenos»].
1785 —— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [«Fundamento da Metafísica dos Costumes»].
1785 Jakobi, *Über die Lehre des Spinoza* [«Sobre a Doutrina de Spinoza»].
1786/87 Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie* [«Cartas sobre a Filosofia Kantiana»].
1787 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [«Crítica da Razão Pura»], 2.ª ed.
1787 Jakobi, *David Hume über den Glauben* [«David Hume sobre a Fé»].
1788 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [«Crítica da Razão Prática»].
1789 Reinhold, *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens* [«Nova Teoria da Faculdade de Representação»].
1790 Kant, *Kritik der Urteilskraft* [«Crítica da Faculdade de Julgar»].
1790 Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [«Ensaio sobre a Filosofia Transcendental»].
1792 Schulze, *Änesidemus* [«Enesidemo»].
1792 Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [«Ensaio duma Crítica de toda a Revelação»].
1793 Kant, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* [«A Religião nos Limites da Simples Razão»].
1793 Maimon, *Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie* [«Incursões no Domínio da Filosofia»].
1794 —— *Versuch einer neuen Logik* [«Ensaio duma Lógica Nova»].
1794 Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [«Fundamento da Teoria Total da Ciência»].
1795 —— *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* [«Compêndio das Características da Teoria da Ciência»].
1795 Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* [«Sobre a Possibilidade de uma Forma de Filosofia»].
1795 —— *Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie* [«Do Eu como Princípio de Filosofia»].
1796 Beck, *Einzig möglicher Standpunkt* [«O Único Ponto de Vista Possível»].
1796 Fichte, *Grundlage des Naturrechts* [«Fundamento do Direito Natural»].
1796 Schelling, *Philosophische Briefe über Dogm. und Kritizismus* [«Cartas Filosóficas sobre Dogmatismo e Criticismo»].

1797 Maimon, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* [«Investigações Críticas sobre o Espírito Humano»].
1797 Fichte, *Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre* [«Duas Introduções à Filosofia da Ciência»].
1797 Bardili, *Briefe über den Ursprung der Metaphysik* [«Cartas sobre a Origem da Metafísica»].
1797 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [«Ideias para uma Filosofia da Natureza»].
1798 Fichte, *System der Sittenlehre* [«Sistema de Moral»].
1798 Schelling, *Von der Weltseele* [«Da Alma do Mundo»].
1799 —— *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [«Primeiro Esboço dum Sistema de Filosofia da Natureza»].
1799 Schlegel, *Fragmente im «Athenäum»* [«Fragmentos no *Athenäum*»].
1799 Schleiermacher, *Reden über die Religion* [«Discursos sobre a Religião»].
1800 Bardili, *Grundriß der ersten Logik* [«Compêndio de Lógica Primeira»].
1800 Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* [«O Estado Comercial Fechado»]
1800 —— *Bestimmung des Menschen* [«O Destino do Homem»].
1800 Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* [«Sistema do Idealismo Transcendental»].
1800 Schleiermacher, *Monologen* [«Monólogos»].
1801 Jakobi, *Über das Unternehmen des Kritizismus* [«Sobre a Missão do Criticismo»].
1801 Schelling, *Darstellung meines Systems* [«Exposição do meu Sistema»].
1801 Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* [«Diferença entre o Sistema de Fichte e o de Schelling»].
1802 Schelling, *Bruno* [«Bruno»].
1803 Schleiermacher, *Kritik der bisherigen Sittenlehre* [«Crítica da Doutrina Moral até ao Presente»].
1803 Fries, *Reinhold, Fichte und Schelling* [«Reinhold, Fichte e Schelling»].
1803 Krause, *Grundlage des Naturrechts* [«Fundamento do Direito Natural»].
1803 —— *Grundriß der historischen Logik* [«Compêndio da Lógica Histórica»].
1804 *Bardilis und Reinholds Briefwechsel* [«Correspondência entre Bardili e Reinhold»].
1804 Schelling, *Philosophie und Religion* [«Filosofia e Religião»].
1804 Fries, *System der Philosophie als evidenter Wissenschaft* [«Sistema de Filosofia como Ciência Evidente»].
1804 Krause, *Entwurf des Systems der Philosophie* [«Esboço do Sistema da Filosofia»].
1805 Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung* [«Saber, Fé e Pressentimento»].
1806 Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [«Exortação à Vida Bem-Aventurada»].
1806 —— *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [«Características da Idade Contemporânea»].
1806 Schelling, *Verhältnis des Idealen und Realen in der Natur* [«Relação entre o Ideal e o Real na Natureza»].
1806 Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik* [«Linhas Mestras da Metafísica»], 1.º volume.
1807 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [«Fenomenologia do Espírito»].

1807 Fries, *Neue Kritik der reinen Vernunft* [«Nova Crítica da Razão Pura»].
1808 Fichte, *Reden an die deutsche Nation* [«Discursos à Nação Alemã»].
1808 Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie* [«Filosofia Prática Geral»].
1809 Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [«Sobre a Essência da Liberdade Humana»].
1810 Krause, *System der Sittenlehre* [«Sistema de Moral»].
1811 —— *Das Urbild der Menschheit* [«O Modelo da Humanidade»].
1812/16 Hegel, *Wissenschaft der Logik* [«Ciência da Lógica»].
1813 Schopenhauer, *Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde* [«A Raiz Quádrupla do Princípio da Razão»].
1816 Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* [«Compêndio de Psicologia»].
1817 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [«Enciclopédia das Ciências Filosóficas»].
1819 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [«O Mundo como Vontade e Representação»].
1820 Fries, *Handbuch der psychologischen Anthropologie* [«Manual da Antropologia Psicológica»].
1821 Hegel, *Rechtsphilosophie* [«Filosofia do Direito»].
1824/25 Herbart, *Psychologie als Wissenschaft* [«A Psicologia como Ciência»].
1828 Schlegel, *Philosophie des Lebens* [«Filosofia da Vida»].
1828 Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie* [«Prelecções sobre o Sistema da Filosofia»].
1828 Herbart, *Allgemeine Metaphysik* [«Metafísica Geral»], 1.º volume.
1829 Krause, *Grundwahrheiten der Wissenschaft* [«As Verdades Fundamentais da Ciência»].
1833/34 Hegel, *Wissenschaft der Logik* [«Ciência da Lógica»], 2.ª edição.
1836 Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur* [«Sobre a Vontade na Natureza»].
1837 —— *Über die Freiheit des menschlichen Willens* [«Sobre a Liberdade da Vontade Humana»].
1839 —— *Über die Grundlagen der Moral* [«Sobre os Fundamentos da Moral»].
1841 Schelling, *Berliner Antrittsvorlesung* [«Prelecção Inaugural de Berlim»].
1851 Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* [«Digressões e Suplementos»].

BIBLIOGRAFIA

1. Exposições gerais

J. H. FICHTE, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, 2.ª edição. Sulzbach 1841.

H. M. CHALYBÄUS, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, 5.ª edição. Dresden 1860.

C. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. Berlim 1837-38.

—— *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlim 1843.

K. BIEDERMANN, *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit*. Leipzig 1842.

C. SCHAARSCHMIDT, *Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte*. Bona 1857.

C. FORTLAGE, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig 1852.

JOH. EDUARD ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*, volume III. Leipzig 1853.

—— *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, volume II, *Philosophie der Neuzeit*, 4.ª edição, elaborado por Benno Erdmann. Berlim 1896.

H. RITTER, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, volume II. Göttingen 1859.

C. H. KIRCHNER, *Die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Leipzig 1860.

FR. HARMS, *Die Philosophie seit Kant*. Berlim 1876.

—— *Die Philosophie in ihrer Geschichte*, volume II. *Geschichte der Logik*. Berlim 1881.

KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*. Volume VI: *Fichte und seine Vorgänger*. Volume VII: *Schelling*.

EDUARD von HARTMANN, *Geschichte der Metaphysik*, volume II. Leipzig 1900.

A. DREWS, *Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten usw*, 2.ª edição. 1895.

E. FUCHS, *Vom Werden dreier Denker. Was wollen Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?* Tübingen 1904.

O. FLÜGEL, *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus; Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalsa 1905.

M. KRONENBERG, *Geschichte des deutschen Idealismus*, volume II. Munique 1912.

E. v. SYDOW, *Kritischer Kantkommentar, zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings und Hegels*. Halle 1913.

AUG. MESSER, *Geschichte der Philosophie vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Leipzig 1913.

F. MEDICUS, *Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie* (in: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, volume I, cadernos 3/4). 1919.

E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, volume III, *Die nachkantischen Systeme*. Berlim 1920.

R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*. Volume II: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921.

2. Sobre os kantianos e antikantianos

ERNST REINHOLD, *K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen*. Iena 1825.

H. WIEGERSHAUSEN, *Änesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus*. Berlim 1910.

Salomon, Maimons Lebensgeschichte, vom ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Berlim 1792.

S. RUBIN, *Die Erkenntnistheorie Maimons und ihr Verhältnis zu Cartesius, Hume, Leibniz und Kant* (Berner Studien zur Philosophie usw.). Berna 1897.

L. GOTTSELIG, *Die Logik Salomon Maimons* (Berner Studien zur Philosophie usw.). Berna 1908.

F. KUNTZE, *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberga 1912.

W. DILTHEY, *Acht Briefe Kants an Johann Sigismund Beck; darin J. S. Beck und seine Stellung in der transzendentalphilosophischen Bewegung* (Arch. f. Gesch. d. Phil., volume II), publicado in: *W. Diltheys ges. Schriften*, volume IV. Berlim e Leipzig 1921.

J. KUHN, *Jakobi und die Philosophie seiner Zeit*. Mainz 1834.

H. FRICKER, *Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jakobi*. Augsburg 1854.

F. HARMS, *Über die Lehre von F. H. Jakobi*. Berlim 1876.

W. BUSCH, *Die Erkenntnistheorie F. H. Jakobis*. Dissertação. Erlangen 1892.

L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie de Jakobi*. Paris 1894.

F. A. SCHMIDT, *F. H. Jakobis Religionsphilosophie*. Heidelberga 1905.

—— *F. H. Jakobi*. Heidelberga 1908.

A. FRANK, *F. H. Jakobis Lehre vom Glauben*. Halle 1910.

K. R. REINHOLD, *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhundert*. 1801-1803.

FR. KARSCH, *Chr. Gottfr. Bardili, der Vertreter des logischen Realismus im Zeitalter des deutschen Idealismus*. Dissertação. Marburg 1923.

3. Sobre Fichte

K. CHR. FR. KRAUSE, *Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, herausgeg. von G. Mollat*. Leipzig 1893.

I. H. LÖWE, *Die Philosophie Fichtes, nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza*. Estugarda 1862.

L. NOACK, *J. G. Fichte, nach seinem Leben, Lehren und Wirken*. Leipzig 1862.

G. SCHMOLLER, *J. G. Fichte, eine Studie aus dem Gebiet der Ethik und Nationalökonomie* (Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, volume V). 1865.

O. PFLEIDERER, *J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten*. Estugarda 1877.

J. B. MEYER, *Fichte, Lassalle und der Sozialismus*. Berlim 1878.

F. ZIMMER, *J. G. Fichtes Religionsphilosophie, nach den Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt*. Berlim 1878.

G. SCHWABE, *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen*. Dissertação. Iena 1887.

O. GÜHLOFF, *Der transzendentale Idealismus Fichtes*. Dissertação. Halle 1888.

PAUL HENSEL, *Über die Beziehungen des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant*. Dissertação. Freiburg 1885.

W. WINDELBAND, *Fichtes Idee des deutschen Staates. Rede*. Freiburg 1890.

R. STEINER, *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre*. Dissertação. Rostock 1891.

H. RICKERT, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Berlim 1899.

O. IWANOFF, *Darstellung der Ethik J. G. Fichtes im Zusammenhang mit ihren philosophischen Voraussetzungen*. Dissertação. Leipzig 1899.

N. WIPPLINGER, *Der Entwicklungsbegriff bei Fichte*. Dissertação. Freiburg 1900.

FR. PAULSEN, *J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philosophischen Denkens, in Philosophie militans*. Berlim 1901.

W. KABITZ, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*. Berlim 1901.

XAVIER LÉON, *La philosophie de Fichte*. Paris 1902.

F. A. SCHMIDT, *Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre*. Dissertação. Freiburg 1904.

J. v. HOFE, *Fichtes religiöse Mystik, nach ihren Ursprüngen untersucht* (Berner Studien). 1904.

F. FÄRBER, *Fichtes Lehre vom Gewissen*. Dissertação. Iena 1904.

M. RAICH, *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*. Tübingen 1905.

F. MEDICUS, *J. G. Fichte* (13.ª prelecção). Berlim 1905.

—— *Fichte* (in: «Große Denker», editado por Aster, volume II). Leipzig 1911.

—— *Fichtes Leben*. Leipzig 1914.

M. WIENER, *J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte*. Kirchhain 1906.

EMIL LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 2.ª edição. Tübingen 1914.

R. MEINCKE, *J. G. Fichte*. Hamburgo 1908.

ALFRED MENZEL, *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus*. Leipzig 1909.

H. NOHL, *Miszellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie* (Kant Studien XVI). 1911.

B. WYSCHESLAWZEW, *Recht und Moral* (in Philos. Arbeiten H. Cohen gewidmet). Berlim 1912.

—— *Fichtes Ethik* (russo). Moscovo 1914.

H. HIELSCHER, *Das Denksystem Fichtes*. Berlim 1913.

H. LANZ, *Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff* (Arch. f. Philos. XXVI). 1913.

FR. GOGARTEN, *Fichte als religiöser Denker*. Iena 1914.

K. WINTER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberga 1915.

ERNST BERGMANN, *Fichte, der Erzieher zum Deutschtum, eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre*. Leipzig 1915.

HERMANN SCHWARZ, *Fichte und wir*. Osterwieck 1917.

R. STREECKER, *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*. Leipzig 1917.

D. H. KERLER, *Die Fichte- Schellingsche Wissenschaftslehre, Erläuterung und Kritik*. Ulm 1917.

S. BERGER, *Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes*. Dissertação. Marburg 1918.

O. KUTZNER, *Fichte als Pädagoge* (Manns pädagog. Magazin). 1919.

AUG. MESSER, *Fichte, seine Persönlichkeit und seine Philosophie*. Leipzig 1920.

R. HÖNIGSWALD, *Über J. G. Fichtes Idee eines geschlossenen Handelsstaates* (Beitrag zur Philosophie des deutschen Idealismus II, caderno 1). 1921.

G. GURWITSCH, *Die Einheit der Fichteschen Philosophie* (1. Lieferung von: Personal- und Gemeinschaftswerk in der Ethik Fichtes). Berlim 1922.

H. HEIMSOETH, *Fichte* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, volume 29). Munique 1923.

4. Sobre Schelling

FR. KÖPPEN, *Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei verwandten Briefen von F. H. Jakobi*. Hamburgo 1803.

F. BERG, *Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling*. Würzburg 1804.

MARHEINEKE, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*. Berlim 1843.

AL. SCHMIDT, *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von seiten der Philosophie und Theologie*. Berlim 1843.

C. ROSENKRANZ, *Schelling* (Prelecção). Danzig 1843.

M. J. SCHLEIDEN, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*. Leipzig 1844.

BÖCK, *Über Schellings Verhältnis zu Leibniz* (Berliner Akademie der Wissenschaften 1855.)

JOH. EDUARD ERDMANN, *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*. Halle 1857.

AD. PLANK, *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie*. Erlangen 1858.

HUB. BECKERS, *Historisch kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft*. Munique 1858.

—— *Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik, ein Beitrag zum*

tieferen Verständnis der Potenzen- und Prinzipienlehre Schellings (Abhandl. der Münchener Akademie, volume IX). 1863.
—— *Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings* (Abhandl. der Münchener Akademie, volume X). 1865.
—— *Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung dargestellt* (Abhandl. der Münchener Akademie, volume XI). 1866.
L. NOACK, *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Berlim 1859.
J. H. FICHTE, *Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Schellings Werke* (Verm. Schriften, volume I). 1869.
EDUARD v. HARTMANN, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlim 1869.
—— *Schellings philosophisches System*. Leipzig 1897.
W. DILTHEY (Pseudónimo: HOFFNER), *Aus F. W. J. Schellings Leben* (Westermanns Monatshefte XXXVII). 1874-75.
J. KLAIBER, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugend-*
R. KÖBER, *Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilosophie*. Ber-
jahren. Estugarda 1877.
lim 1881.
R. GEBEL, *Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung*. Dissertação. Leipzig 1885.
K. GROOS, *Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*. Heidelberga 1889.
A. v. SCHMIDT, *Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten* (Philosoph. Jahrb., volume XIV). 1901.
G. MAYER, *Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus*. Progr. Görlitz 1906.
M. ADAM, *Schellings Kunstphilosophie, die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik*. Leipzig 1907.
G. MEHLIS, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804, gewürdigt vom Standpunkte der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung*. Heidelberga 1907.
M. SCHRÖTER, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings, entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Dissertação. Iena 1908.
BENED. CROCE, *Dal primo al secondo Schelling*. Crítica. 1909.
FR. MUNK, *Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus*. Dissertação. Gießen 1910.
W. METZGER, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795-1802, ein problemgeschichtlicher Versuch*. Heidelberga 1911.
E. SCHERTEL, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit*. Dissertação. Iena 1911.
OTTO BRAUN, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*. Leipzig 1906.
—— *Hinauf zum Idealismus! Schellingstudien*. Leipzig 1908.
—— *Schelling* (in: «Große Denker», editado por Aster, volume II). Leipzig 1911.
—— *Die Schellingforschung der Gegenwart* (Geisteswissenschaften, volume I). 1913-14.

5. Sobre a Filosofia dos Românticos

J. H. SCHLEGEL, *Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie*. Rastatt 1862-64.
R. HAYM, *Die romantische Schule*, 3.ª edição. 1914.
RICARDA HUCH, *Blütezeit der Romantik*, 2.ª edição. Leipzig 1901.
—— *Ausbreitung und Verfall der Romantik*. Leipzig 1902.
H. GESCHWIND, *Die ethischen Neuerungen der Frühromantik*. Dissertação. Berna 1903.
OSCAR EWALD, *Romantik und Gegenwart*. Berlim 1904.
M. JOACHIMI-DEGE, *Die Weltanschauung der deutschen Romantik*. Iena 1905.
E. KIRCHER, *Philosophie der Romantik*. Iena 1906.
W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Leipzig 1906.
M. DEUTSCHBEIN, *Das Wesen des Romantischen*. Cöthen 1921.

a) Sobre Hemsterhuis

EMIL GRUIKER, *François Hemsterhuis, sa vie et ses oeuvres*. Paris 1866.
S. A. J. RUEVER GRONEMAN, *Fr. Hemsterhuis, de Neederlandsche wysgeer*. Utrecht 1867.
EUG. MEYER, *Der Philosoph Franz Hemsterhuis*. Breslau 1893.
F. BULLE, *Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts*. Iena 1911.

b) Sobre Friedrich Schlegel

P. LERCH, *Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen*. Dissertação. Erlangen 1905.
W. GLAWE, *Die Religion Friedrich Schlegels*. Berlim 1906.
FR. STEPPUHN, *Friedrich Schlegel, ein Beitrag zur Philosophie des Lebens* (Logos, volume I). 1911.
B. PIERT, *Friedrich Schlegels ästhetische Anschauungen*. Neunkirchen 1910.
K. ENDERS, *Friedrich Schlegel, die Quellen seines Wesens und Werdens*. Leipzig 1913.
CHARL. PINGOUD, *Grundlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels*. Dissertação. Munique 1914.
H. HORWITZ, *Das Ich-Problem der Romantik; die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte*. Munique 1916.

c) Sobre Hölderlin

E. MÜLLER-RASTATT, *F. Hölderlin, sein Leben und sein Dichten*. Bremen 1894.
—— *In die Nacht! Ein Dichterleben*. Florença e Leipzig 1898.
E. CASSIRER, *Hölderlin* (in: Idee und Gestalt). Berlim 1921.

d) Sobre Novalis

C. FORTLAGE, *Sechs philosophische Vorträge*, 2.ª edição. Iena 1872.
ERNST HEILBORN, *Novalis der Romantiker*. Berlim 1901.
E. FRIDELL, *Novalis als Philosoph*. Munique 1904.
H. SIMON, *Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis*. Dissertação. Freiburg 1905.
—— *Der magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Novalis*. Heidelberga 1906.
E. HAVENSTEIN, *F. v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen*. Berlim 1908.
C. DYRSSEN, *Bergson und die deutsche Romantik*. Dissertação. Marburg 1920.

e) Sobre Schleiermacher

C. ROSENKRANZ, *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*. Königsberg 1836.
DAV. FR. STRAUβ, *Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit* (in: Charakteristiken und Kritiken). Leipzig 1839.
J. SCHALLER, *Vorlesungen über Schleiermacher*. Halle 1844.
G. WEIβENBORN, *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik*. Leipzig 1847-49.
F. VORLÄNDER, *Schleiermachers Sittenlehre*. Marburg 1851.
SIGWART, *Über die Bedeutung der Erkenntnislehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre* (Jahrbuch für deutsche Theologie, volume II). 1857.
W. DILTHEY (Pseudónimo: HOFFNER), *Schleiermacher* (Westermanns Monatshefte V). 1858/59.
—— *De principiis ethices Schleiermacheri*. Berlim 1864.
—— *Leben Schleiermachers*. Berlim 1870.
—— *Schleiermacher* (in: Allgemeine deutsche Biographie, volume XXXI). 1890.
E. ZELLER, *Schleiermacher* (Preuβische Jahrbücher, volume III). 1859.
D. SCHENKEL, *F. Schleiermacher, ein Charakterbild*. Elberfeld 1868.
P. LEO, *Schleiermachers philosophische Grundanschauung nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik*. Dissertação. Iena 1868.
A. BAUR, *Schleiermachers christliche Lebensanschauungen*. Leipzig 1868.
W. BENDER, *Schleiermachers philosophische Gotteslehre*. Dissertação. Göttingen 1868.
—— *Schleiermachers Theologie mit ihrem philosophischen Grundlagen*. Nördlingen 1876-78.
R. A. LIPSIUS, *Über Schleiermachers Dialektik* (Zeitschr. für wissensch. Theol., volume XII). 1869.
R. QUÄBICKER, *Über Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht*. Berlim 1871.
A. FROHEN, *Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher*. Halle 1884.
W. ELSMANN, *Über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher*. Dissertação. Leipzig 1887.

O. RITSCHL, *Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion*. Gotha 1888.
R. HEINRICH, *Schleiermachers ethische Grundgedanken*. Progr. Kempen 1890.
G. KLEPL, *Die Monologen Schleiermachers und Friedrich Nietzsches «Jenseits von Gut und Böse», eine Studie zur Geschichte der individualistischen Ethik*. Dresden 1901.
R. SCHÜTZ, *Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers*. Dissertação. Berlim 1908.
H. SCHOLZ, *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre*. Berlim 1909.
E. TROELTSCH, A. TITIUS, P. NATORP, P. HENSEL, S. ECK e M. RADE, *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens*. Berlim 1910.
H. SÜSKIND, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher*. Tübingen 1911.
R. W. SCHULTE, *Schleiermachers Monologen in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik* (Fr. Manns pädag. Magaz.). 1920.

Segunda Parte

HEGEL

PREFÁCIO

Duas razões atrasaram durante tanto tempo o aparecimento desta segunda parte da *Filosofia do Idealismo Alemão* e aumentaram a sua extensão para além dos limites planeados no começo. Essas duas razões são a dificuldade intrínseca de expor objectivamente e sem compromissos os filosofemas hegelianos e a actual situação da investigação sobre Hegel, essencialmente modificada nos últimos decénios.

Pelo que diz respeito à primeira razão, radica-se ela na atitude característica de Hegel de introduzir na sua cosmovisão filosófica o conteúdo total de domínios inteiros do saber. Tal circunstância não permite que o expositor se limite às teses e fundamentações do filósofo, pois estas só começam a falar quando se lhes dá a palavra dentro da plenitude do seu conteúdo. Depara-se ao dito expositor a tarefa de seleccionar e de, não obstante, conservar a riqueza do pormenor; de dividir e de, todavia, não interromper a continuidade do pensamento; de cingir-se ao texto e de, contudo, se manter a certa distância dele. O êxito duma tal tarefa só pode obter-se por aproximação. Mas as diversas tentativas feitas — tanto próprias como alheias — proporcionam, pelo menos, uma medida de aproximação bastante exacta. Depois de ter lutado contìnuamente durante mais de vinte anos com o vastíssimo material creio que, nos limites da minha própria maneira de ver, atingi essa medida de aproximação, pois espero poder oferecer ao leitor uma introdução ao estudo de Hegel útil e manuseável.

No que se refere à segunda razão, é um facto bastante conhecido que a investigação sobre a Filosofia hegeliana se modificou. Fala-se até nos nossos dias dum «renascimento da Filosofia de Hegel». A expressão é acertada sempre que se refira à circunstância de que inteligências esclarecidas e sistemáticas

começaram a recolher de novo nas suas investigações o património conceptual de Hegel. Mas seria precipitado pensar num regresso à sua Filosofia. Não creio que nos encontremos na linha dum renascimento do sistema hegeliano. O desenvolvimento vivo da investigação segue necessàriamente para diante e não para trás: «regressa-se a Hegel» actualmente na mesma medida em que se «regressou a Kant» há cinquenta anos. O que Hegel deve significar para nós não é o paraíso perdido da autonomia da Razão — em direcção ao qual nós devíamos mudar de novo? —, mas sim um manancial de problemas por ele intuídos e configurados e que continuam ainda a ser nossos. Hegel significa para nós uma fonte de recursos legados por um trabalho intelectual já realizado, mas que nem histórica nem sistemàticamente está esgotado. Quanto mais o considerarmos crìticamente, tanto mais poderemos aprender dele. Criticá-lo é actualmente uma tarefa não menos urgente do que compreendê-lo. E é justamente esta urgência que demonstra do melhor modo possível a vitalidade da sua filosofia. Quem acreditar ainda hoje que o positivismo do século XIX esgotou duma vez para sempre a crítica manterá o seu próprio pensamento ainda no século XIX. Aquele positivismo não se movia por natureza ao nível problemático indispensável para compreender Hegel. Como poderia, então, ter esgotado a função crítica? Tal tarefa está diante de nós e não atrás de nós. Ela deve, no entanto, ocupar um segundo lugar. A primeira exigência, anterior à crítica, é a própria compreensão. A nossa exposição é exclusivamente dedicada a essa compreensão, ainda que não oculte o começo duma crítica possível. Apesar disso evitei a crítica, com exclusão de poucas observações que me pareceram obrigatórias quando a compreensão do pensamento de Hegel estava ameaçada pela sua própria audácia especulativa. Para poder enunciar afirmativamente o negativo é mister chamá-lo pelo seu nome. Em relação a este ponto oponho-me, em certa medida, aos melhores trabalhos actuais da investigação hegeliana, como sejam as valiosas introduções de Georg Lasson, as apreciações profundamente penetrantes da «Fenomenologia» e da «Lógica» de Richard Kroner (contidas no segundo volume do seu livro *Vón Kant bis Hegel*) e também a instrutiva *Theorie der Dialektik* de Jonas Cohn, que apesar de não tratar de Hegel segue sistemàticamente a mesma via. Tudo o que devo a estas duas últimas obras citadas creio poder exprimi-lo do melhor modo possível ao dizer até que ponto estou em desacordo com elas no meu trabalho. Nos capítulos de conteúdo mais sistemático (II. 2, III. 2-3 e IV. 2)

este contraste saltará aos olhos do conhecedor. A dita oposição é de importância porque diz respeito simultâneamente à concepção e à valorização de Hegel (especialmente da sua dialéctica). Ela revela essa relação inevitàvelmente crítica da actual problemática da Dialéctica hegeliana da Razão, que nos obriga a aprender de Hegel e, ao mesmo tempo, nos impede de segui-lo.

NICOLAI HARTMANN

Capítulo 1

O conceito hegeliano de Filosofia

1. Acerca da leitura e compreensão de Hegel

Entre os pensadores da época moderna, Hegel é o filósofo do Espírito. Mas o ser espiritual é interioridade, plenitude, amplitude. Quem quiser compreender a Filosofia de Hegel terá de compreendê-la a partir do que ela tem de mais íntimo: a partir da sua plenitude e do seu conteúdo, tão grande como nobre. Doutro modo seria incompreensível.

Nada é tão estranho nem tão resistente a um espírito comum como tal exigência, porque nada há que este atraiçoe mais fàcilmente do que o cerne, a totalidade, a visão simultânea. A índole do homem actual não é favorável à valorização do património de Hegel, pois o homem moderno isola os fios e põe na balança o que em si mesmo carece de peso, já que este reside num todo que ele não vê. Desta maneira, o espírito comum não encontra a plenitude: retém formas vazias e fica estranho ao seu carácter dialéctico e abstracto; e depois de os ter tornado artificiais afasta-se deles com indiferença. No seu pensamento não se cumpre o que se havia realizado no de Hegel: a vida do conceito. Só ouve o ritmo monótono do seu próprio e oco pensamento, só escuta a «tagarelice inculta da dialéctica» — como tem sido designada — e crê que isso é a dialéctica hegeliana.

Não faltam exposições de Hegel que nos ensinam como não devemos lê-lo. São dignas de agradecimento, mas ninguém se pode enganar hoje sobre o sentido negativo do seu valor doutrinal. Como todo o defeituoso e negativo, também elas têm, não obstante, o seu valor positivo, pois não induzem em engano ou erro ao destacar a maturação lenta que a nossa compreensão exige. Mas històricamente estão ainda aquém do começo da compreensão pròpriamente dita, ou seja, da compreensão positiva de uma filosofia que é interioridade, plenitude, conteúdo, e cuja divisa é: «A verdade é o todo.»

Ainda não aprendemos a «ler» Hegel. Não é fácil lê-lo; e muito menos dominá-lo e expô-lo.

A época para a qual escreveu gozava, todavia, da tranquilidade que permite uma meditação íntima e da calma que possibilita um desenvolvimento interior e total. Era possível, todavia, apresentar proposições que actuavam ùnicamente pela sua própria importância, pelos seus paradoxos ou pela sua profundidade; quer dizer, proposições que supõem um modo de ser de acordo com elas e que revelam um mundo que reside para além do já posto e dito. O certo é que Hegel sabia e lamentava-se de que os leitores da sua época fracassavam perante as exigências próprias da palavra científica. Conhecia, contudo, a elevação e a robustez do espírito, pois encontrava-se no meio do sentimento elevado da grande época do pensamento alemão, cujo vértice ele próprio representa. Tinha profunda confiança nos seus contemporâneos, ainda que propusesse aos seus leitores esta concepção quase absurda: «Temos de convencer-nos de que a natureza da verdade é a de triunfar quando tiver chegado o seu momento e devemos estar persuadidos de que só então aparece. Jamais se apresenta demasiado cedo e enquanto não tiver já um público maduro.»[1] Estas palavras são do seu «Prólogo» à *Fenomenologia do Espírito*. Dificilmente se poderia falar assim noutra época. Mas o que está fora de dúvida é que a sua Filosofia não poderia ter «aparecido» noutro tempo, pois tê-lo-ia feito a desoras. E pelo que dissemos antes, seria històricamente impossível.

Logo, pelo facto de Hegel não ter escrito para nós deveríamos tirar a consequência pessimista de que não podemos entendê-lo hoje? Quando consideramos a medida substancial em que se acha obstruído para nós o acesso vivo aos seus escritos principais —a «Fenomenologia» e a «Lógica»— e o estudo penoso de longos anos que as ditas obras nos exigem para que comece a soar em nós o ritmo secreto das suas proposições, poderíamos em verdade crê-lo. Todavia, não é justamente nos nossos dias que certos aspectos do seu espírito ganham aqui e ali uma vida nova? Acaso não verificamos no nosso próprio pensar e investigar que os nossos problemas nos levam inevitàvelmente a concepções que, para nosso assombro e para surpresa do mundo contemporâneo, reconhecemos serem motivos já pensados por Hegel? Como poderíamos interpretar estes factos se não fosse a circunstância de que começa justamente

[1] Hegel, W. W. 1) II. 57.

em nós a amadurecer uma nova concepção de Hegel? Mas se é assim, como havemos de renunciar à esperança de que aquela fadiga não seja um sintoma de fracasso, mas antes a garantia dum sucesso próximo? Temos que atrever-nos a tentar repetidas vezes até alcançar a meta. Esta exposição pretende ser um passo nesse caminho; apenas um passo porque tem em vista os limites da sua execução.

O que ao leitor de Hegel causa aversão, sobretudo ao da sua *Lógica*, é o «carácter abstracto» inaudito das suas concepções. Mas é necessário que lhe sejam apresentadas assim enquanto não tiver extraído o seu sentido. Ele não se apercebe de que nestes conceitos se esconde qualquer coisa de eminentemente concreto e vivo e cuja «vida» dilata constantemente a forma plasmada e rompe o que é conceptualmente fabricado; quer dizer, aquilo que muda constantemente, varia e se desenvolve, fazendo do conceito uma forma fluida e viva. Este facto exige que o leitor realize no seu próprio pensamento o mesmo processo de fluidez e vitalidade e que dê vida aos seus conceitos experimentando-os na sua dinâmica.

Mas o que o leitor traz em si é algo de muito diferente. O pensamento não-especulativo é, precisamente, o pensamento abstracto. Não por ser alheio à intuição, mas porque os seus conceitos, estreitos, imóveis e fixos em aspectos unilaterais, resistem à fluidez e não querem acompanhar o que existe ou não existe nem penetrar no interior da sua vida. Não é de admirar, pois, que o leitor em vez de chegar a algo de vivo tropece com meras abstracções. Falta-lhe aquilo a que Hegel chamava «o esforço conceptual», quer dizer, a força que faz saltar os esquemas fixos dos conceitos e penetrar desse modo na «estrutura concreta» que «se move por si mesma». Ouçamos como o próprio Hegel descreve este facto: «No que se refere ao estudo da Ciência, é preciso aceitar o esforço conceptual, que exige atenção ao conceito como tal, às simples determinações, por exemplo ao ser-em-si, ao ser-para-si, à identidade consigo mesmo, etc., pois todas elas são simples automovimentos a que se poderiam chamar almas se o seu conceito não designasse qualquer coisa de mais alto do que estas. O hábito de ir no encalço de representações faz com que a interrupção introduzida pelo conceito favoreça muito o pensar formal, que raciocina à deriva, com pensamentos não reais.»[1] Ora bem, a apresentação está e permanece afundada na matéria, mas o

[1] 2) II. 46.

pensamento formal, mediante a construção dos seus conceitos, imagina-se superior a toda a matéria e deste modo pesa com liberdade equívoca. O que se exige ao pensamento e à leitura filosófica é justamente «renunciar a esta liberdade e afundá-la no conteúdo em lugar de a tornar o seu princípio motor arbitrário; a liberdade deve deixá-lo mover-se por sua própria natureza, por si mesmo e espontâneamente, e deve considerá-lo neste movimento».

O que a «vida» do conceito acarreta só de modo concreto pode ser conhecido; apenas se possui uma ideia dele quando, por exemplo, ao ler o texto da *Lógica* de Hegel se aceita o «esforço conceptual». Ao pensamento preguiçoso e passivo, que não se encarrega de semelhante trabalho, o conceito mostrar-lhe-á o seu eterno rosto de esfinge. O texto dialéctico constituirá para ele uma série de sinais enigmáticos sem sentido. Ouvirá palavras muito conhecidas; mas sentirá que dizem qualquer coisa de estranho e não entenderá o que elas dizem. Todavia, a chave do enigma não reside no sentido oculto dos sinais, mas antes no regresso ao seu significado próprio e original; consiste em libertá-los da rigidez da abstracção.

Claro está que semelhante libertação é «esforço» e exige ser conquistada; não nos apoderamos do conceito vivo de uma vez para sempre e em repentina irrupção, mas antes passo a passo e por meio de repetidos «esforços». Isto significa que só poderemos conquistá-los quando pouco a pouco subtrairmos aos conceitos a sua fixação abstracta, conduzindo-os à sua natureza própria, à sua dinâmica móvel: quando não só os conhecermos mas também os sabemos empregar.

Sem esta poderosa — e no começo violenta e íntima — desorientação ninguém chega a penetrar no sentido das ideias de Hegel, pois nenhuma tradução para outra linguagem pode auxiliá-lo. Tal tradução seria uma falsificação do seu pensamento. Tão-pouco ao expositor se lhe oferece outro caminho. Pode, na verdade, criar acessos e mostrar veredas ao principiante; mas terão sempre de ser vias de uma disposição interior que pode ser aliviada ao leitor, porém jamais poupada. Desde o princípio, o seu trabalho estará perdido para aqueles que só querem receber algo passivamente sem colaborar com o próprio esforço.

Mas para que fosse assim, para que o mesmo Hegel não pudesse oferecer o seu mundo conceptual senão através duma observação constante do outro rosto do conceito, havia todavia outra circunstância. A sua chave encontra-se na diferenciação estabelecida por Hegel entre o «pensamento que raciocina» ou «pensar formal» e o «pensamento conceptual». No primeiro, o sujeito do juízo desempenha o papel de elemento firme, «de uma base» sobre a qual se apoia o conteúdo, dado como «predicado». Mas em tais predicados não se concebe de modo algum o sujeito como tal, pois ele fica fora do conceito. Se o sujeito deve ser apreendido — e tem que sê-lo, visto ser o que se há-de conceber — o próprio sentido do conceito tem de variar; deve desaparecer a exterioridade do predicado, e assim a sua diversidade chegará a ser entendida como essência do objecto (do sujeito) que se desdobra. Inclusivamente, esta essência do sujeito (aquilo justamente que é considerado para todo o pensar não-especulativo como o eternamente externo e transcendente ao conceito) necessita de se evidenciar como sendo o próprio conceito e como o mais íntimo dele, isto é, como a sua verdade. Que um tal pensar seja apenas «pensamento que concebe» é compreensível por si mesmo, pois todos os outros pensamentos não concebem o sujeito nos seus predicados, e, pelo contrário, passam por ele; e se crê que o concebeu engana-se. «O pensar raciocinante» está condenado a fracassar perante a essência da coisa. Começou por excluí-la dos seus conceitos e depois disso não poderá tornar a encontrá-la aí.

«No pensar conceptual ocorre outra coisa. Sendo o conceito a própria intimidade do objecto exposto em devir, não é um sujeito imóvel que suporta os acidentes mas sim o conceito em movimento, o conceito que reconhece em si mesmo as suas determinações.»[1] Aqui se mostra a essência da coisa. A outra face do conceito, o seu rosto dialéctico, é a sua relação com o objecto que como juízo e proposição reside — para além de todo o formal e de toda a relação mútua — noutra dimensão, dimensão que é a causa de o conceito ser o que por definição é: «conceito que concebe». Mas o que ele efectivamente concebe não é uma estrutura formal e fixa, é antes uma multiplicidade de formas que percorrem a diversidade e os opostos. E se o quisermos conceber como é terá de conceber-se como trajecto, como movimento e vitalidade.

Claro está que não é fácil agarrar a sua unidade. Formas fixas só podem conduzir a uma unidade fixa, e esta não proporciona o objecto tal como é. Visto que só o objecto é o verdadeiro sujeito do predicado, aquela não poderá proporcionar — do ponto de vista filosófico — o conceito de sujeito.

Mas nem por isso lhe falta a unidade; ela está simplesmente onde o pensamento abstracto não a procura: não se acha num

---

[1] 3) II. 48.

conceito de sujeito pressuposto e de antemão admitido, mas sim na diversidade e objectividade dos seus predicados. O sujeito transforma-se nos seus predicados. Não há outra coisa por detrás deles, fora da sua totalidade, da sua integridade, ou seja, da sua unidade móvel. Deste modo, o conceito que realmente concebe é fluido e nele desaparece a solidificação das suas determinações. «Neste movimento aquele sujeito em repouso sucumbe; ingressa no diferente e no conteúdo e constitui a determinabilidade, isto é, em vez de permanecer quieto perante ele constitui o conteúdo diferenciado e também o seu movimento. Por conseguinte, o solo firme que o raciocinar encontrava no sujeito imóvel oscila e só este movimento é o objecto.»

O que Hegel esboça aqui em grandes traços não é originalidade sua nem tão-pouco do próprio pensar dialéctico. É, ou devia sê-lo, o carácter fundamental de todo o pensar filosófico. Pois qualquer que seja o objecto que eleja este escapar-se-á sempre que se pretenda abarcá-lo por meio de conceitos fixos; mas quando estes se adaptam à sua mobilidade os objectos oferecem-se por si mesmos e, por assim dizer, sem resistência. Hegel aproximou-se desta concepção como ninguém. A altura extraordinàriamente especulativa do seu assunto permitiu-lhe experimentá-la, desde os seus primeiros ensaios, numa medida tão elevada que por um momento desorientou o seu pensamento, por completo entregue a essa concepção; mais tarde dominou-a até um ponto inalcançável antes e depois dele, e quem tenha hoje a força para ler as suas obras desorientar-se-á também perante a sua proposta de um «esforço conceptual».

Aqui, portanto, reside já um ponto fundamental de Hegel significativo para a nossa época; há nisto qualquer coisa que nós, em nossos dias, não poderíamos conhecer de modo imediato e nas suas fontes se não fosse por intermédio dele. Também o nosso pensamento, como o de todos os tempos, está afectado pelo defeito do «raciocinar». Deixa o objecto fora de si em vez de se apropriar dele. O pensar conceptual não pode proceder deste modo. O facto de, perante os textos de Hegel, só se ver o rosto da esfinge e não o outro, o do conceito, é um defeito histórico cuja pior consequência está na exterioridade da sua interpretação meramente histórica. Mas o facto de o raciocínio estar desarmado em face das tarefas que lhe são próprias e que històricamente lhe correspondem, e também a circunstância de, do ponto de vista sistemático, só as poder dominar quando se atém aos limites que ele mesmo se traçou e ao uso dos seus conceitos consolidados em lugar de aceitar o esforço conceptual e de com ele dominar o objecto, é um

capítulo de suma gravidade. Aqui o nosso pensamento é obrigado a voltar à escola para aprender a despertar a «vida do conceito». E a escola superior do pensamento conceptual não se encontra em parte nenhuma senão em Hegel.

Com o sentido do conceito varia também o significado do juízo e da sua forma, o sentido da proposição. Numa proposição cujo predicado se junta simplesmente ao sujeito a relação entre ambos permanece uma relação externa. O sujeito tem um conteúdo mais rico, que não se reduz ao predicado; mas o predicado é mais geral e por isso não se reduz ao sujeito. Semelhante exterioridade cessa na «proposição especulativa». O sujeito desdobra-se nos seus predicados e o seu conteúdo realiza-se neles. Ao lado dos «seus» predicados não pode haver «predicados ou acidentes». Por sua vez, os predicados que constituem o seu conteúdo não diferem dele. Não são «universais e livremente agregados ao sujeito». Nesse caso poder-se-iam exprimir por palavras que no discurso têm significação universal; mas com o pensamento especulativo cessa semelhante universalidade. A sua significação não pode ser substituída por outros significados convencionais tomados de outras esferas, pois não lhe conviriam. Só é possível encontrar a significação na mesma relação de conteúdo. E é necessário admiti-la na validez que este lhe impõe.

Com o discurso ocorre o contrário. Num caso, as significações das palavras são fixas e dão sentido à tessitura da proposição. Noutro, a tessitura do conteúdo que a proposição há-de exprimir já está fixa de antemão e dá às palavras uma significação única, irrepetível e específica. Ao conteúdo do conceito corresponde a sua relação com o todo. A compreensão vai do todo para os seus componentes e não inversamente, pois estes não estão fora daquele. Sòmente como predicado de um juízo determinado o conceito é aquilo que é. Mas visto o juízo afirmar que o sujeito «é» o predicado (S é P), o conceito não é outra coisa senão o sujeito do juízo. Deste modo, a partir da exterioridade do juízo formal chega-se a uma relação essencial fora da qual os seus membros nada são.

Encontramos uma justificação no que fica dito quando, referindo-se a esta característica da proposição especulativa, Hegel afirma: «Desta maneira, o conteúdo não é, de facto, o predicado do sujeito, mas sim a substância, a essência e o conceito daquilo de que se fala.» Aqui se vê claramente que o conceito não existe anteriormente ao juízo e que recebe o seu conteúdo de qualquer coisa que não está implícito nem no sujeito nem no predicado, mas que em ambos aparece. Essa

«qualquer coisa» é a substância do juízo, o que é vivo e fluente e se não deixa fixar: aquilo «de que» pròpriamente se fala. Mas o que surge ao falar é o sentido das palavras. Assim se compreende porque é este significado fluente e nunca susceptível de ser generalizado nos termos da proposição. Compreende-se também por que razão o «conceito» não reside neste termo ou naquele, pois só no juízo se verifica. É que o seu conteúdo — o Verdadeiro — é o todo: a unidade indivisível da substância do juízo.

A alteração do seu significado modifica a natureza do pensamento. O pensamento «representativo» (comum) detém-se perante os acidentes ou predicados; é por isso obrigado a passar-se a outra parte, e na verdade com razão, porque aqueles são só «predicados ou acidentes». Mas «o que na proposição tem a forma dum predicado, e que é a própria substância, é travado na sua marcha para diante. Sofre... um choque». O pensar comum parte do sujeito como se este permanecesse intacto; mas ao chegar ao predicado julga que apenas nele o sujeito encontra a sua determinação. E descobre que «o sujeito passou para o predicado e que deste modo se superou». Aparece agora no predicado o peso da substância; e perante o seu peso o pensar atém-se a ela.

O que aqui acontece é surpreendente. Porque a proposição formal e a especulativa empregam as mesmas palavras, mas a diferença existente entre elas reside no seu conteúdo, diferença que se não faz sentir senão pela ressonância do predicado no sujeito, de modo que a natureza da proposição é «destruída» com semelhante conflito. Em seu lugar surge uma forma mais elevada, na qual ambos os aspectos sobrevivem. Sobrepõem-se dois membros perfeitamente incomensuráveis, mas de tal modo que apesar de não chegarem a cobrir-se se subordinam mùtuamente, aparecendo um no outro. «Este conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade destrutiva do conceito é semelhante àquela que no caso do ritmo se verifica entre a medida e a intensidade. O ritmo resulta de um termo médio flutuante, assim como da reunião dos dois extremos.»

O que Hegel nos diz por meio desta imagem oportuna refere-se ao mistério da proposição especulativa e dá-nos, ao mesmo tempo, a chave que permitirá ao leitor entendê-la. O estilo filosófico de Hegel tem sido glorificado por muitos, até — e talvez especialmente — por aqueles que não souberam decifrá-lo filosòficamente. O que com ele se passa é semelhante ao que acontece com a Poesia, que apesar de estar conceptualmente sobrecarregada pela palavra actua directa e emocionalmente

sobre quem tiver um sentido agudo da língua. A razão deste facto encontra-se na profundidade oculta da palavra, que com as ressonâncias que lhe são próprias difere da estrutura desenhada à superfície, e que por isso produz um «ritmo» regido por uma lei que é dupla. A tensão interior desta relação é tão poderosa que nem mesmo o leitor que a entenda no seu conteúdo consegue escutar a sua rica melodia. Esta tensão conduz, assim, o ouvido linguìsticamente subtil a uma espécie de compreensão intuitiva da coisa. Porque é a coisa, o objecto, a «substância» que nessa tensão se nos entrega. O ritmo da palavra oculta e revela ao mesmo tempo. Ele apresenta, deste modo, as suas credenciais como a adequada expressão linguística da coisa. Tanto no pequeno e superficial como na maior profundidade e nas grandes dimensões o ritmo é idêntico: é Dialéctica. Pois também a Dialéctica tem a missão de ocultar o que torna visível e de tornar perfeitamente visível o que oculta. Não se pode separar do conteúdo que comunica, como tão-pouco o estilo linguístico que ela cria se pode separar dela mesma.

2. Hegel e nós

Já temos uma primeira noção do que o estudo de Hegel exige de nós. O que nos dá para essa exigência é outra questão. Se se frequenta uma escola tão exigente é preciso ter em vista uma meta; mas, na realidade, não é aqui fácil obter uma ideia desse fim. Do património conceptual de Hegel a História sempre tem transmitido um fragmento mesquinho e parcial da sua poderosa riqueza, e de modo nenhum o melhor, nem sequer o central.

Nem tudo o que Hegel ensinou e pensou resistiu à eterna prova da História. Nem tudo o que lhe pertence constitui para o investigador actual uma indicação precisa do caminho a seguir. O facto de haver também nele algo de «vivo e de morto» — segundo a famosa divisa de Benedetto Croce, que viu exactamente o problema mas que na maior parte dos casos não encontrou um critério para julgá-lo — é, no fundo, uma verdade evidente. Seria melhor dizer que no seu mundo conceptual se deve estabelecer uma diferença entre o histórico e o supra-histórico. Mas também o meramente histórico tem interesse para nós, tanto mais que Hegel foi um representante típico do seu tempo. Representa a culminância do trabalho intelectual de toda uma época; e também, em não menor medida, criou um sistema filosófico como não houvera antes nem haveria depois

dele: amplo, arredondado, harmónico e elaborado até ao fim. A imponência deste sistema não deixou de impressionar e manteve a sua importância independentemente da questão de saber se ainda hoje pode apresentar qualquer validade.

Aos filhos de uma época caracterizada pela sua atitude histórica basta-lhes assombrar-se perante a gigantesca construção, descrever e imitar a estrutura do sistema ou valorizar — de pontos de vista mais ou menos felizes — uma forma de ser espiritual que é típica. Tudo isto tem pouco que ver com a Filosofia. Muitos seguiram este caminho apesar de nunca conduzir à compreensão de Hegel. Semelhante corrente transformou-se entretanto e esse historicismo já não é a forma decisiva da nossa compreensão da História. Hoje considera-se que também o historiador das coisas do espírito só compreende no seu objecto o que em geral pode compreender sob forma objectiva e sistemática e que a problemática do passado só se abre ao que tem o mesmo problema e o leva por diante; dito em poucas palavras: estabelece-se que o historiador da Filosofia adopta sempre e eternamente uma atitude sistemática perante as questões supremas da sua época.

Desta maneira, a imagem altera-se. A relação entre Hegel e nós passa para outro plano. Já não se trata de uma visão ou de um assombro passivo, mas de uma valorização. Tornamo-nos de facto conscientes de que, rigorosamente falando, não existe em absoluto uma compreensão puramente passiva, já que a contemplação não-valorativa não passa dum olhar distraído e já que a hermenêutica apropriada da coisa é ùnicamente a chave da compreensão histórica.

Com este critério, e apesar de não ter um propósito preciso, alcança-se de modo consequente o ponto a que havia chegado a consciência histórica do próprio Hegel, que foi justamente o primeiro a abrir o caminho a esta compreensão histórica. Foi ele quem, pela primeira vez, tornou vivo o passado longínquo do pensamento ocidental; foi a ele que as fases do curso histórico revelaram o seu valor perene e a ele que elas mostraram o supra-histórico na História, e por esse motivo também o seu próprio sistema de pensamento. Com este procedimento exemplar, que lhe era peculiar, Hegel veio a ser o descobridor pròpriamente dito do património histórico e, simultâneamente, o criador de uma ideia da História da Filosofia que espera em vão até hoje o seu mestre.

Também, e em não menor medida, indicou-nos — a nós e aos dos tempos vindouros — a via, a base só através e a partir da qual podemos històricamente considerá-lo; aquela mesma base supra-histórica a partir da qual ele próprio aprendera a julgar os seus antecessores. Por essa razão, o problema de saber o que hoje podemos aprender com Hegel leva-nos à plena tarefa de o entender històricamente. Apreende-se aqui o que a investigação histórica do século XIX não entendeu, a saber: que a visão histórica e a valorização sistemática não são duas tarefas que existam de per si e sigam caminhos diversos, mas sim um e o mesmo labor, cujos aspectos e «factores» podem variar muito em relação uns aos outros mas não podem separar-se. Entende-se que o saber histórico sem o sentido que lhe confere a consciência viva e sistemática do problema não é compreensão histórica.

Assim, no limiar desta interpretação histórica é importante saber como se deve separar em Hegel o histórico do supra-histórico. Não nos esforçamos por partir dum determinado ponto de vista, não necessitamos de o introduzir arbitràriamente, pois a nossa História não o prescreve e menos ainda o impõe pela força. Nenhuma época pode ter por base pontos de vista que não sejam os seus. Naturalmente, estes não são absolutos mas sim històricamente condicionados e outras épocas terão razão se os abandonarem e substituírem pelos seus. Mas também eles estarão, por sua vez, igualmente condicionados. Todos estes pontos de vista, todavia, se justificam quando são suficientes para fazer viver uma parte, pelo menos, do património intelectual de Hegel e na medida em que sem eles não teriam despertado. Não se regista aqui dificuldade alguma se se considerar a própria condicionalidade e não se tiver a pretensão utópica de estabelecer a «consciência histórica absoluta».

Mas a nossa própria posição histórica deve ser cuidadosamente definida em face da de Hegel. Não porque esta se tenha tornado completamente «histórica». Pelo contrário, de forma alguma se tornou assim. Mas temos de colocar uma certa distância entre ele e nós. Corresponde isto ao conhecido declínio da Filosofia hegeliana, que ocorreu imediatamente depois da sua morte e que, por reacção geral contra a fase do Idealismo Alemão, levou a uma ruptura radical com a tradição especulativa. Efectivamente, este declínio não diz respeito — como muitos crêem então e ainda hoje — à totalidade do mundo intelectual de Hegel. Na verdade, das suas Filosofia da Natureza, do Direito, da História e da Religião só algumas teses caíram, mas não os seus fundamentos. Como essas teses surgiam em primeiro plano aos olhos de amplos círculos, e como o gosto da época se afastava radicalmente da atitude especulativa, pode ter parecido que a Filosofia de Hegel tinha sucumbido. É claro que este erro tinha forçosamente de se evidenciar logo que outra época adqui-

risse de novo contacto com a esfera dos problemas onde os fundamentos da Filosofia hegeliana se firmavam. Tal época fez-se esperar, mas chegou. Estamos no auge dela ou só nos seus começos?

Para os epígonos não é difícil reconhecer naquele «declínio» um grande erro histórico. Mas não foi *só* um erro. O que então caiu, caiu realmente com razão porque històricamente tinham-se esgotado os seus recursos. O progresso das ciências positivas tinha ido mais além. Querer voltar a erigir o que caíra seria desconhecer a «justiça» da História universal. E de facto a ninguém ocorreria hoje semelhante iniciativa, não havendo desacordo quanto a isto. Mas o tácito ou manifesto reconhecimento da justiça histórica torna-nos hoje possível salvar o supra-histórico das ruínas da História. Este reconhecimento traça de facto a linha divisória, para cuja demarcação só um esforço de interpretação axiológica foi afinal requerido. Assim, no interesse desta interpretação só temos de estar agradecidos àquele declínio.

Ficou, naturalmente, por decidir a questão de saber se a linha divisória foi correctamente traçada para sempre ou se muito do que então não caiu não irá a tornar-se mais tarde meramente histórico. Só a investigação posterior nos poderá instruir sobre este ponto. E deixamos também em aberto a questão de saber em que medida estamos em situação de oferecer interpretação capaz de valorizar a grande massa do que ficou de pé. Confiamos ambos os problemas ao futuro da História.

Mas não pode haver dúvida de que em relação ao que foi conservado existe um riquíssimo conteúdo conceptual e de que a atitude filosófica da nossa época alcançou a maturidade suficiente para encarar esses problemas. Por essa razão, a nós mesmos propomos a tarefa de os fazer valer.

A Filosofia dos nossos dias acha-se sob o signo de uma desorientação radical que também afecta — a par de outras questões — o próprio positivismo, que julgava ter triunfado sobre a «queda» de Hegel. É natural, portanto, que também o que estava soterrado apareça à luz do dia. O que hoje revive na interpretação sistemática é, acima de tudo, o sentido pelo profundo e pelo que não está ao alcance directo, pelo que é em absoluto inapreensível por um pensamento não-especulativo, numa palavra: pelo metafísico. Esta situação não emerge ùnicamente numa direcção determinada: vemo-la erguer-se de todas as correntes e problemas e, no fundo, de todas as disciplinas. Este facto significa que voltámos a ver tal como Hegel via; que no Direito e na História, na Natureza e na Religião, na

Lógica e na Vida anímica reina a «substância» entendida como o específico e o verdadeiro. Ao pensamento filosófico que regressa lentamente à reflexão em profundidade depara-se — sem esforço nem busca — uma ampla perspectiva do que em Hegel havia de supra-histórico. A teoria do «espírito objectivo» voltou a demonstrar a sua validade; hoje afirma a autonomia da sua posição e já não necessita de qualquer apresentação que a justifique. O mesmo sucedeu com o significado, especialmente estável e autónomo, da Lógica. Desde a queda do psicologismo que se não discute já sobre este ponto. A Psicologia orientada pelas ciências naturais caducou. A interioridade do psíquico, inacessível à experimentação assim como à vida própria e à estrutura peculiar da sua actividade, volta a estar presente aos olhos de todos na sua plenitude e na sua profundidade abissal; sem querer, encontramo-nos no mesmo plano em que se movia a problemática da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A Filosofia da História «interpretada» dum modo puramente metodológico — e que pretendia fundar uma Ciência da Cultura a partir dos limites do conceptualismo científico-natural — fracassou perante os temas actuais da investigação histórica. Em seu lugar existe o esforço — ainda não esclarecido, mas radical e consciente — para alcançar o sentido do acontecer histórico, consciente, acima de tudo, da profundidade insuperável dos seus problemas. Por mais antagónica que a actual investigação possa ser a determinadas posições hegelianas, encontra-se colocada perante os mesmos e eternos problemas que determinaram a Filosofia da História de Hegel. Que na Sociologia, na Estética e na Filosofia da Religião se verifique exactamente o mesmo é um facto tão conhecido que ninguém empenhado nestas investigações se pode enganar a esse respeito.

O pleno regresso à problemática de Hegel, o qual por toda a parte se anuncia, já não é uma tarefa a realizar mas sim um facto consumado. A circunstância de que a muitos falte a consciência histórica em nada vai contra esta afirmação. Esta consciência não depende do nome de Hegel, mas sim do labor efectivo da Filosofia em seu espírito e significado.

Mas existem partes da Filosofia de Hegel às quais não se pode volver, até porque na nossa época dificilmente encontramos acesso a elas. São desta ordem — para mencionar apenas os exemplos conhecidos — o idealismo, o panlogismo e a dialéctica. Também o espírito renovado da Metafísica mostra tendências reconhecíveis deste tipo.

Não se devem esquecer, porém, duas coisas que a isto se opõem. Em primeiro lugar, não sabemos de antemão se estes

ingredientes se devem contar entre os supra-históricos. Poderia dar-se, até, que pertencessem ao que morreu duma vez para sempre e que não merecessem ser ressuscitados. Para se ser justo ter-se-ia de esperar pela maturidade para decidir a questão, ainda que se tivesse de esperar cem anos. Mas tal circunstância não adia de modo algum o regresso a outros aspectos. Em segundo lugar, é preciso ter em conta que justamente nesses conceitos, moldados em lugares-comuns, se encontra implícita uma longa cadeia de preconceitos e imputações alheios ao assunto em si mesmo.

Sob este aspecto foi especialmente pernicioso o chamado «panlogismo», conceito que não tem origem em Hegel e que desde logo se adapta mal a este filósofo. A maior parte das vezes pensa-se que Hegel quis impor, segundo um esquema rígido, o predomínio de formas «lógicas» mesmo em relação a problemas que são demasiado heterogéneos para se submeterem a elas. Uma tal afirmação baseia-se num conceito tirado da velha lógica escolástica. A quem deitar um olhar para a *Lógica* de Hegel tornar-se-á imediatamente claro quão pouco ambas as circunstâncias corresponderiam à questão. Tropeça-se passo a passo em coisas a que, no sentido da lógica escolástica, teríamos em absoluto de chamar «ilógicas». Semelhante «lógica» é uma Metafísica completa, e se Hegel lhe chamou assim é precisamente porque ele conhecia um significado de *Logos* diferente do tradicional. As categorias desta *Lógica* são, efectivamente, bastante vastas e diversas para fazer justiça aos problemas concretos e próximos da vida. Hegel de modo algum se limitou, contudo, a elas na execução do seu sistema. Todos os novos domínios encontram nele as suas categorias novas e próprias e o regresso às determinações fundamentais elaboradas pela *Lógica* e à plenitude dos conteúdos supremos constitui para os nossos problemas como que uma camisa de forças. As próprias determinações, pelo contrário, combinam-se com eles de forma tão variada que se tornaria fácil enganarmo-nos acerca da natureza una dos fundamentos.

Mais ainda: há quem pense que o panlogismo constitui como que um racionalismo universal. Dá-se então ao mundo o esquema conceptual da «razão» humana e com ele se julga poder manter a própria tese de Hegel segundo a qual só o racional é real. Mas esta tese teria podido fàcilmente instruir-nos do facto de que ela não se referia à razão humana e finita e que o «real» não devia ser apenas o que essa razão iluminava. Mas se na sua base existe um conceito de razão especulativa mais amplo, semelhante tese não conterá nada de especialmente atacável nem tão-pouco um racionalismo pròpriamente dito, pois um racionalismo da razão divina ou «absoluta» é uma tese inofensiva do ponto de vista metafísico porque não exclui de modo algum a existência para nós do irracional; ela não pode, portanto, de modo algum fazer perigar o eterno resíduo problemático dos fundamentos últimos.

Mas se observarmos mais profundamente o modo hegeliano de tratar os problemas obteremos uma opinião completamente diferente da posição que Hegel toma em relação ao irracional. Nele não encontramos a ocultação ou a contestação do incognoscível. Encontramos sim o seu contrário, a saber: um método de resolver problemas que é um exemplo directo do gosto de ir no encalço do desconhecido como tal e que se não intimida perante qualquer contradição que surja, aceitando até essa mesma contradição dum modo eminentemente positivo e valorizando-a incondicionalmente. A forma geral da Dialéctica consiste precisamente na descoberta de contradições e no reconhecimento da sua importância. Que elas venham a ser superadas antitèticamente não significa — pelo menos como tendência — que venham a ser destruídas; pelo contrário, as contradições destroem o conceito da *ratio* finita. Fazem saltar os conceitos solidificados em benefício da coisa que se trata de conceber. E quando o conceito se transforma de acordo com essas contradições, se converte num produto «fluente» e se torna num conceito especulativo, então toma para si próprio, inclusive, o carácter da irracionalidade em vez de a repelir. A vida do conceito, tal como Hegel a entende, está muito longe de ser uma vida racional no sentido da razão finita. Poder-se-ia falar com todo o direito da irracionalidade profunda dos conceitos hegelianos. E se se quisesse aplicar este lugar-comum ambíguo a um mundo conceptual que ultrapassasse visìvelmente semelhante denominação haveria mais razão em falar do irracionalismo de Hegel do que do seu racionalismo [1].

Com a Dialéctica já não acontece assim. Também sobre ela se generalizaram tantos erros que é uma tarefa sem fim alcançar uma posição correcta. Mas seja como for que ela se entenda ou se não entenda, é e continuará a ser o método realmente elaborado por Hegel que deixou a sua marca gravada em todos os contextos. Que Hegel tenha visto na Dialéctica não só o

---

[1] Cf. a tese de Richard Kroner *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924, p. 271. Hegel é, sem dúvida, o maior irracionalista que a história da Filosofia conhece.

acesso à coisa mas também a própria coisa e, de facto, o seu movimento peculiar e próprio, do qual o pensamento segue a sua curva especial, só este facto obrigava à prudência e à mais profunda seriedade ao ajuizar do seu valor. Mas a questão, na verdade, é muito mais vasta.

Sabemos, por um lado, que Hegel não é o único a tomar esta posição. Fichte e Schelling também podem ser considerados dialécticos, e não o foram menos Platão, Plotino e Proclo. A dialéctica, portanto, apresenta-nos um fenómeno que històricamente se repete. E por mais diversas que sejam as suas formas encontram-se sempre certos caracteres fundamentais — por exemplo, o grande acúmen especulativo, a mobilidade dos conceitos, as antíteses dos elementos, a elaboração acabada das categorias fundamentais e das leis categoriais. Estes caracteres estão manifestamente unidos dum modo essencial ao seu aparecimento. Esta circunstância sugere a ideia de que certos domínios problemáticos exigem a dialéctica, de que sem ela eles se não poderiam desenvolver.

Por outro lado, é fácil mostrar que qualquer tentativa para separar os temas especiais da Dialéctica de Hegel da sua forma dialéctica resulta em malogro. É verdade que muitos desses termos se poderiam conceber de outra forma, mas não sem desvantagem para o tratamento do assunto. Muitos aspectos essenciais ficariam então abandonados, aspectos que resistem à absorção numa forma heterogénea. Também isto se deve entender, por conseguinte, como uma advertência. Não se pode separar arbitràriamente a Dialéctica do património conceptual de Hegel.

Mas se assim é não será possível negar-lhe uma significação supra-histórica, pelo menos enquanto não puder ser substituída por outra coisa de igual valor. Saber se é possível penetrar na sua essência e até que ponto são questões das quais não podemos fazer depender a sua valorização. E enquanto não chegarmos ao núcleo essencial da Dialéctica deveremos valorizar a sua necessidade objectiva sem mesmo sabermos em que é que ela, na verdade, consiste. Se deitarmos um olhar à plenitude directamente inabarcável das formas de conteúdo que por meio da Dialéctica se tornam visíveis poderíamos realmente julgar — por mais fantástico que possa parecer a um pensamento sóbrio — que a Dialéctica se assemelha ao que no pensamento humano há de divino, e, portanto, a uma revelação do eterno no temporal e temporalmente condicionado e à manifestação e à fala duma Razão Absoluta na razão subjectiva e finita.

Estas palavras, grandes em si mesmas, não se podem carregar todavia com um peso metafísico independente. Todas as reminiscências metafísicas têm os seus perigos porque uma situação dada como simples facto objectivo torna-se ambígua. Mas a questão em si mesma é, na verdade, inteiramente clara. E por si mesma, sem acessórios, já é de facto muito estranha. A sua importância é tão preponderante que se torna impossível, uma vez apreendida, passar sem ela. E rebaixá-la-íamos demasiadamente se afirmássemos que a ausência hoje em dia duma perspectiva que a valorize é acidental. Esta apreciação negativa evidenciar-se-ia como uma arma de dois gumes: poderia significar que a dialéctica do nosso pensamento se malogra; e também que o nosso pensar falha perante a Dialéctica. Em face do rendimento assombroso que tem no pensamento de Hegel, não andaríamos em erro pressupondo que nesta alternativa o nosso pensamento não-dialéctico recebe a parte pior. Mas esta circunstância proporciona-nos um exemplo palpável do direito que actualmente nos assiste para ter consciência dos limites que a História impõe à nossa concepção.

Há ainda um outro ponto a considerar. Se a Dialéctica é realmente um ingrediente necessário e insubstituível da Filosofia, quer dizer, se representa efectivamente um grau especial de aproximação do real que outras formas de pensar não poderiam atingir, nunca teria podido ser, todavia, a forma científica universal da Filosofia, pois na Dialéctica existe algo em si mesmo manifestamente exclusivo em si; qualquer coisa que em qualquer época sòmente foi dado a poucos, sendo esses poucos ainda incapazes de penetrar na sua essência. A Dialéctica cabe ao indivíduo como uma dádiva do Céu; auxiliado por ela, ele cria obras que os outros mal podem seguir e compreender e tece uma trama de conceitos que o pensamento só com dificuldade e rodeios consegue entender. O dom do pensar dialéctico é absolutamente comparável ao dom do artista ou do génio. A dialéctica é rara como o é um dom do espírito; não é susceptível de aprendizagem, não tem em conta nem conhece as suas leis e, no entanto, é profundamente legal, objectiva e impugnável; como na criação artística genuína, tudo nela é necessário. A ideia de Schelling de que havia uma afinidade espiritual entre o artista e o filosósofo parece achar aqui confirmação. Tal afinidade não coube a Schelling, mas a Hegel. Para este a Dialéctica tornou-se autónoma e absolutamente dominante, enquanto para Schelling foi ocasional. Em todo o caso pode, contudo, entender-se muito bem a razão por que a nossa época não mostra idêntica tendência para a Dialéctica como para tantos outros traços fundamentais do pensamento hegeliano. Mas a nossa época não só não revela essa tendência como também, em geral,

nunca apresenta um completo sincronismo nem igual cunho científico. A Dialéctica — assim parece — nunca poderá ser um bem comum e há-de ser sempre a característica básica dos que são dotados de génio. Destes podemos nós outros aprendê-la, mas não sabê-la.

Em relação ao «Idealismo» de Hegel tudo se processa de modo inteiramente diverso. Este idealismo não constitui, em todo o caso, um motivo ao qual as nossas tendências de hoje tenham razão para regressar. A nossa época acaba de deixar ficar para trás de si o idealismo neokantiano e é visível que nos afastamos cada vez mais dele. Por outro lado, o idealismo não se pode, como o panlogismo, separar tão fàcilmente de Hegel. O panlogismo é apenas o produto duma interpretação histórica errada e o Idealismo não o é. Além disso, um Idealismo muito preciso, um Idealismo da «razão absoluta» tem pouco que ver com as conhecidas formas subjectivas do idealismo ou com a forma transcendental que Kant lhe deu. Não obstante, não é uma concepção especìficamente hegeliana. Fichte e Schelling, nas suas últimas fases, tinham chegado, cada um segundo o seu modo de ser, ao mesmo ponto. O idealismo da Razão tem qualquer coisa de comum com a época. Hegel exprimiu esta ideia condutora do seu tempo com maior precisão e elaborou-a dum modo mais universal do que os outros.

O fundamento idealista e o princípio que informa o sistema hegeliano partem da convicção de que o «Absoluto» não é outra coisa senão a «Razão» e de que por isso o homem, possibilitado pela sua razão finita, possui um acesso directo a ele e até de que a Filosofia não é mais do que a explosão da razão finita provocada pela Razão Absoluta e pela sua elevação até ela. Um sistema filosófico como tal é absolutamente inseparável do idealismo; mas o sistema justamente não se identifica com a Filosofia hegeliana.

Existe nela muito que não está condicionado pela forma sistemática e que, portanto, é independente dela. Reconhece-se fàcilmente esta autonomia na objectividade simples, na indiferença perante o idealismo e o realismo. Hegel possui — numa medida que nem os grandes têm — a objectividade maravilhosa de deixar falar o próprio conceito, de o iluminar de dentro para fora sem lhe impor os seus próprios pontos de vista, sem o considerar à luz duma determinada teoria. O facto de ter escolhido o título de *Fenomenologia* para a sua primeira obra fundamental não é casual; desejava só caracterizar, descrever e separar umas das outras as formas fenomenais do espírito. E cumpriu este propósito numa medida muito mais ampla do

que os intérpretes que andam à procura de teorias e pontos de vista têm querido reconhecer.

O que distingue antes de tudo a sua Dialéctica é a objectividade flutuante que permanece do lado de cá do idealismo e do realismo. De modo nenhum é verdade que — como sói dizer-se até hoje — a Dialéctica seja apenas a forma sistemática do pensamento de Hegel que plasma violentamente o conteúdo para lhe dar unidade. Ela possui, pelo contrário, uma completa indiferença em relação à sistemática e à sua posição; é a total dedicação ao objecto, uma acomodação maleável e viva ao que o objecto tem de mais subtil. Resulta disto que tudo o que seja esquemático não resulta no caso da Dialéctica, pois ela tornou-se diferente de acordo com os problemas e os conteúdos, mudando a cada passo a sua perspectiva — para desespero de todo o modo de pensar cómodo e generalizador — e nunca se deixando amarrar a nenhuma atitude particular.

É evidente que isto não é válido em medida igual para todos os capítulos das investigações hegelianas. Há também passagens que sublinham claramente o idealismo e outras que o desenvolvem em princípio. Mas tal facto não está na essência da Dialéctica, mas sim no carácter sistemático da concepção hegeliana do mundo. Sucede com Hegel o que ocorre com Kant e muitos outros: o sentido e o alcance do intuído não se esgota na estreiteza do sistema moldado por um princípio fixo. Evidencia-se como independente dele, acima de qualquer ponto de partida sistemático; o intuído faz estalar o sistema. Nada é mais natural do que isto. Um sistema é sòmente a concepção intelectual, hipótese e busca — por muito imponente que possa ser como construção. Pelo contrário, o que se intui através do problema individual foi conquistado ao objecto e é o fruto dum mergulhar nesse objecto. É isto o que em Hegel é válido em alta medida; o modo como corre sem se transviar no encalço dos problemas é duma força e duma independência singularíssimas — independência, acima de tudo, em relação ao seu próprio sistema. Se a teoria hegeliana do ser, da qualidade e da infinidade dependesse do seu idealismo da Razão teria caído com ele e teria actualmente para nós um simples interesse histórico. Na verdade, tal teoria é completamente indiferente ao seu idealismo; tal como Hegel a desenvolveu dialècticamente na *Lógica*, não depende dele mesmo na própria forma de exposição. Não é preciso transvazar a teoria para outras formas para que mostre o seu rosto alheio a qualquer atitude sistemática, visto que Hegel já a concebe acima do ponto de vista sistemático.

É uma experiência sui generis aquela que o leitor da *Lógica* de Hegel vive nos dois primeiros volumes desta (a «Lógica objectiva»): raramente encontra indícios do tão apregoado Idealismo Hegeliano, e quando os encontra é nas partes complementares, explicativas e preparatórias e não no curso pròpriamente dito da investigação. Ambos os volumes poderiam chamar-se e muito bem «Ontologia» porque são, na realidade, o desenvolvimento pormenorizado de uma ontologia. Na medida em que constituem o fundamento de tudo o mais, encontramos neles a base ontológica da Filosofia. Quem hoje se empenhar no estudo das questões ontológicas — por mais diversas que sejam as perspectivas — encontrará aqui o que não encontrará em parte alguma com igual plenitude: uma fonte rica e inesperada para o tratamento puramente objectivo do problema. A investigação de Hegel relaciona-se com o assunto abordado por Leibniz e Wolf, que tinha sido trabalhado já por S. Tomás de Aquino e Duns Scotus e iniciado por Platão e Aristóteles; mas, embora consciente da sua dependência, foi mais além do que os seus predecessores.

Desta maneira pode falar-se com as melhores razões duma Ontologia de Hegel, que lança uma luz muito especial no desenvolvimento total do Idealismo Alemão. O Idealismo torna-se cada vez mais objectivo. Apresenta-se ainda dum modo muito colorido subjectivamente nos começos da obra de Fichte e Schelling, ligado como está aí a um conceito de Eu, embora, na verdade, de um Eu distinto do Eu empírico mas entendido por analogia com ele. Este idealismo encontra-se já superado nas fases posteriores da *Doutrina da Ciência* e do *Sistema da Identidade*. Mas em Hegel este processo chega à sua conclusão. Não para ceder o seu lugar a um novo realismo igualmente unilateral, mas sim porque a investigação sai do plano dado pelo contraste entre as atitudes sistemáticas e porque ao elevar-se acima delas faz justiça ao carácter ontológico e «em si» do seu objecto.

O que se verifica aqui no apogeu do desenvolvimento do próprio Idealismo é o movimento repentino em direcção à Ontologia. É a auto-superação histórica do idealismo levada a efeito pelos seus próprios problemas e conduzida pelas suas consequências específicas e intrínsecas. Também se poderia dizer: é a dialéctica segundo a sua essência, a sua consequente elevação acima de si mesma e a sua auto-superação na essência mais vasta da Filosofia como tal, que não se pode deixar absorver pelos aspectos parciais duma atitude sistemática. Encontramos o regresso — que se encontra também no sentido de toda a investigação do pensamento — à grande corrente da *Philosophia Perennis*.

O facto de o Idealismo Alemão ter disposto de forças para se elaborar até à sua auto-superação constitui o supremo testemunho histórico da sua grandeza. Mas a circunstância de este passo para a maturidade e perfeição se ter dado na Filosofia de Hegel é o que confere a este a sua dignidade singular, que assombra ainda hoje os espíritos comuns, posto que considerem que o trabalho titânico que àrduamente conduziu a tal culminância pertence a um passado histórico.

3. Hegel e a Ciência do nosso tempo

A própria época em que Hegel viveu e escreveu nada conhecia desta superação. Achava-se e continuou a achar-se seduzida pelas suas formas de pensar, que eram as do pensamento sistemático do Idealismo. Mas o grande período do Idealismo começava já a declinar, a série impetuosa dos «sistemas» abrandava; a fase final da sua maturidade plasmava-se com mais calma, harmonia e intimidade, mas nem por isso era menos vigorosa. Justamente por causa da força do seu embate nenhum daqueles sistemas impetuosos iguala o de Hegel, que cresceu vagarosamente e brotou de profundidades clarificadas.

Se se considerar a Filosofia Hegeliana como um fenómeno histórico puro, ela surgirá em primeiro lugar como uma síntese evidente das tendências fecundas e positivas da sua época. E não só das filosóficas. Hegel penetra nas raízes das ciências do seu tempo mais profundamente do que qualquer outro dos idealistas. Antes de mais está a Teologia. A direcção dos interesses de Hegel, ainda mais fortemente do que os de Fichte e Schelling, esteve desde o começo determinada pela Teologia. É impelido pela especulação religiosa a partir dos primeiros ensaios. É acima de tudo desta direcção conceptual que provém a estrutura teleológica da sua imagem do mundo. Acha-se também aqui enraizado o idealismo da «Razão Absoluta». Não combate nem discute para defender estas teses; estava firmado nelas. O mundo é um sistema de formas único e conexo em que domina a tendência do inferior para o superior. Todo o ser material, físico e sem vida, tem implícita a tendência para o vivo; tudo o que vive tende para a consciência; toda a consciência para o ser espiritual; todo o ser espiritual subjectivo para o espírito do objectivo. E assim sucessivamente até chegar à penetração absoluta, ao «ser-para-si» de tudo o que é.

A compreensão de Hegel depende duma interpretação correcta deste «ser-para-si», que significa mais do que o que o sentido formal dos termos anuncia. Os conceitos hegelianos não revelam os seus segredos à primeira tentativa. Quando encontramos pela primeira vez o «ser-para-si» na parte «objectiva» da Lógica pareceria que o seu sentido se reduziria ao facto de ser o que está fechado para o que lhe é exterior, que se esgotaria no separado e no autónomo. Não seria outra coisa senão o *Choriston* dos antigos. Mas este é apenas o seu lado exterior. Por detrás dele está encoberto um outro sentido segundo o qual o «para» é tomado à letra. O «ser-para-si» significa então um ser que se capta a si mesmo; e portanto uma reflexão que se completou e se acha agora na sua própria posse. Na sua perfeição, o ser-para-si é a autoconsciência entendida no sentido preciso da palavra; quer isto dizer que um ente não «é» apenas o que é mas que também sabe que o é, e sabendo-o participa de si mesmo. Ora, se chamamos à verdadeira constituição ontológica dum ente — portanto, aquilo que nele não é uma manifestação para alguém — o seu «ser-em-si», no seu ser-para-si residirá o grau supremo do ser uma vez que o que é «em-si» é também «para-si».

Usando uma expressão cujo sentido para nós hoje parece delido, Hegel chama «ser-em e para-si» a esta síntese do ser-em-si e do ser-para-si. Ela significa para ele nada menos do que a penetração sapiente dum ser na sua própria essência. É natural que com esta significação plena o ser-em e para-si só se encontre num ser consciente, e mesmo neste apenas nas suas formas espirituais mais elevadas. A tese hegeliana sustenta, pois, que todo o ente traz implícita a tendência até essas formas mais elevadas do espiritual, que tudo aflui para a consciência de si mesmo e que, por isso, em toda a estrutura do mundo domina em alto grau a tendência para passar do inferior para o superior. Expresso em termos hegelianos, isto significa que tudo o que é em-si alcança a sua plenitude no seu ser-para-si e se realiza e acaba nele. O ser-para-si é a «verdade» do ser-em-si. O simples ser-em-si é apenas a metade incompleta: é disposição. Mas a verdade é o todo, o ser-em e para-si.

É fácil ver que a teleologia das formas aqui estabelecida, e toda ela construída muito caracterìsticamente numa só direcção «para cima» (até ao mais alto), não é mais do que o predomínio da Razão Absoluta, que impera sobre o todo, e, por assim dizer, a sua tendência para penetrar-se. Mas ao mesmo tempo é a sua tendência para realizar-se a si mesma, visto que a essência da razão está em conhecer-se. Sem tal autopenetração

não seria real. E deste modo a teleologia do seu ser-para-si é, no fundo, uma imagem sumária do processo mundial — poder-se-ia dizer da criação do universo —, na medida em que o vir a ser do mundo, o seu devir contínuo e jamais interrompido é o devir da própria Razão Absoluta.

Se, por outro lado, a Razão Absoluta é igual a Deus, o seu devir no devir do mundo é o devir de Deus e o processo universal é a realização de Deus. O pensamento religioso da Filosofia de Hegel toma a forma deste panteísmo dinâmico, que é tão essencial ao seu sistema como o são o Idealismo e a Dialéctica teleológica e ascendente. No seu conteúdo este panteísmo não é mais do que a contrapartida de Idealismo e de Dialéctica. Com efeito, a Dialéctica avança porque no seu curso imita o movimento da Razão Absoluta em direcção a si mesma; porque ela «é» a jornada da razão finita do homem até à razão absoluta e porque a consciência filosófica, cuja forma é a Dialéctica, é a Razão Absoluta que a si mesma se alcança. O Idealismo de Hegel consiste na compreensão das formas e diversos graus do mundo entendidos como o processo de desdobramento ou da realização da Razão.

Deste modo, o panteísmo de Hegel é uma característica fundamental e orgânica do sistema e não a sua forma ou um dos seus componentes. E a Filosofia da Religião, que aparece como uma parte do sistema, está longe de o ser. Todo o sistema é de antemão uma Filosofia da Religião; é-o em cada uma das suas partes, com a diferença que nos aspectos parciais se disfarça ou é coberto por um problema especial que ocupa o primeiro plano. Mas para aquele que o sabe é-lhe fácil escutar o som fundamentalmente teológico da Filosofia da Natureza, da Filosofia do Direito, da História e até da Lógica. Cada um dos objectos das diferentes disciplinas é uma forma, gradualmente ordenada, da manifestação de Deus.

Decidir em que medida esta posição de Hegel satisfaz as doutrinas duma Teologia positiva é uma questão completamente diferente. Na sua *Filosofia da Religião* encontramos uma tentativa de alcançar semelhante satisfação. E este ensaio vai tão longe que mais do que a dogmática cristã positiva põe em questão os fundamentos do seu próprio sistema. O desenvolvimento amplo das escolas teológicas posteriores a Hegel revela um outro aspecto. No conflito entre a «direita» e a «esquerda» hegeliana a dogmática tradicional tomou uma posição contra ele, e a violência da síntese tentada por Hegel apresenta o seu lado sombrio.

As relações entre Hegel e as Ciências Naturais da sua época são muito diferentes. Nem de longe ocupam o mesmo ponto central. Desde o «derrubamento» do sistema hegeliano é vulgar afirmar-se que Hegel não se importou com os resultados positivos das Ciências Naturais; que rebaixou, das alturas da sua especulação, o caminho prudente da experimentação, o único que conduz ao positivamente conhecido e comprovado. A sua Filosofia da Natureza trataria de «deduzir» o que só a experiência pode ensinar; por isso, não é de estranhar que em vez das conexões reais da Natureza haja dado uma imagem construída e arbitrária desde a raiz.

Neste juízo misturam-se o verdadeiro e o falso. A censura respeitante à sua incúria fácil pelos resultados da Ciência não é infundada: não diz respeito só a Hegel mas também a toda a Filosofia da Natureza da sua época. Hegel nisto não está só. Os românticos, Baader, Schelling e os seus discípulos, tinham ido todavia mais longe do que ele. Por outro lado, não se deve aplicar a este caso o critério das Ciências Naturais posteriores e muito menos o das actuais. A época das grandes descobertas e do impulso da investigação exacta que caracterizam o século XIX iniciava-se então e os resultados, ainda modestos, estavam muito longe de ser um bem comum e não podiam ainda dar à Filosofia uma indicação clara do seu caminho. Por outro lado, Hegel estava ìntimamente longe das Ciências Naturais. Desde o começo que foi o filósofo do Espírito e não o da Natureza. Jamais a considerou duma perspectiva que não fosse a do ser espiritual. As suas próprias determinações dos fundamentos da Filosofia natural são uma prova muito precisa disso.

Mas há mais ainda. Os temas duma Filosofia rigorosa baseada na ciência exacta não se desconheciam nessa época. Tinham sido tratados nos séculos XVII e XVIII por Leibniz e Wolf Crusius, e a multidão dos wolfianos tinha-a aperfeiçoado. Na sua forma mais rigorosa foi realizada por Kant, que se considerava um newtoniano consciente. Mas precisamente em Kant mostraram-se os limites do método que tinha o seu ponto de partida no matemàticamente exacto. Inclusivamente, a *Crítica do Juízo* tinha já imposto a si mesma estes limites, determinados por um ponto de vista crítico. A Filosofia da Natureza de Schelling havia partido daqui e ainda que tivesse descarrilado no trajecto acertou com bastante rigor no resto do problema.

Já não é segredo hoje que a investigação exacta tem em geral os seus limites; que existe uma essência interna de inumeráveis fenómenos que ela não alcança; que nas ideias cheias de imaginação dos românticos, como nas manifestações — cheias de pressentimentos — de Goethe, se oculta um núcleo de saber autêntico de certos aspectos da Natureza dos quais vamos readquirindo lentamente o sentido, antes do mais dos complexíssimos problemas do orgânico. Não nos interessa saber até onde se poderia buscar em Hegel tal profundidade de visão. É certo que não deveremos procurá-la arbitràriamente em toda a parte nas definições frequentemente muito arbitrárias do filósofo. Mas dentro da sua orientação, considerada em conjunto, ele achava-se na mesma posição de Goethe ou de Schelling. E esta posição fá-lo comparticipar das faltas fundamentais, muito visíveis e criticáveis, desta tendência, bem como da sua força oculta e pouco explorada.

Hegel tem, pelo contrário, uma relação positiva com a ciência histórica e o sentido histórico crescente da sua época. Não só se manifesta este contacto na *Filosofia da História*, mas também na *Fenomenologia* se aplica em larga medida um critério de historiador do Espírito. Além do mais, o próprio Hegel foi um historiador como não o fora antes dele nenhum outro filósofo sistemático. Na verdade, um historiador no domínio da sua especialidade, a História da Filosofia; mas aí foi-o num sentido verdadeiramente novo e orientador.

E não só o foi porque esclarecera os pensadores antigos que tinham significação para o seu próprio sistema. Muitas vezes os seus trabalhos assim têm sido interpretados, não se sendo justo, porém, para com ele. Precisamente, a par da tendência para a valorização total Hegel possuiu um interesse independente pelo curso histórico como tal. Não se dedicou sòmente ao que a posteridade considerou e explicou como legítimo, quer dizer, o seu não foi um interesse dirigido ùnicamente para a simples fixação dos factos. No primeiro plano está, segundo Hegel, o problema do sentido do que é real e verdadeiro, da sua significação filosófica e do seu valor eterno. E na medida em que esta questão nunca pôde ser contestada por meio dos fenómenos singulares, foi obrigado a dar ênfase às relações no desenvolvimento dos filosofemas através da História, à oposição de teses e sistemas e à legalidade da sua sucessão em série.

Já é outra questão saber se a sua visão foi justa em relação ao pormenor concreto, se interpretou ou encadeou correctamente os factos entre si. Naturalmente que se o julgarmos segundo o gosto posterior pela investigação histórica ele interpretou em excesso, viu de mais nas coisas o que lá não estava, relacionou com demasiada leviandade sem se dar conta suficientemente da realidade dos factos. Mas uma coisa há que não se deve esquecer: possuía aquilo que faltou à maior parte dos historiadores

da Filosofia posteriores, a saber, uma concepção objectiva preformada, uma visão inata da intemporalidade inerente ao pensamento e da lógica interna desse pensamento. E quando por essa razão viola os limites do que lhe oferecem as fontes torna-se-lhe patente, apesar disto, uma concatenação da realidade histórica que corresponde a uma mais alta inteligência dos factos. Porque Hegel pôde o que em qualquer época têm podido muito poucos: «ler» naquele sentido intensivo de «reconhecer» que é condição do conceber filosófico.

Como atrás se mostrou, consegue-se medir o que este ler inteligente implica pela leitura da própria *Lógica* de Hegel, a qual nunca poderia ter sido escrita sem o «esforço conceptual». Ao conceber, Hegel tinha a capacidade rara de ir mais além dos conceitos por ele próprio formados, de lhes fazer mostrar o seu significado dentro do contexto em que apareciam sem os substituir por termos alheios. A outra face do conceito manifesta-se-lhe por toda a parte. A sua história da Filosofia Antiga é um exemplo do que se disse. E justamente a nossa época deveria estar madura para a compreensão deste ponto. A circunstância de o registo dos factos não ser uma história da Filosofia nem em geral uma História do Espírito já a experimentámos amargamente desde há muito tempo. Temos a consciência de que já não entendemos Platão nem Aristóteles, que a «história da Filosofia» — que parece tão acessível em tantos dignos compêndios — é todavia tarefa do futuro e que para a realizar se necessitaria dum novo processo separado da tradição. E temos, não sem assombro, de reconhecer que Hegel nos antecedeu neste caminho.

4. Hegel e a Filosofia do seu tempo

Os românticos despertaram a consciência histórica; Hegel completou essa conquista no domínio filosófico. A sua relação com o romantismo é, contudo, muito mais ampla e íntima. Mas considerá-lo um romântico seria falso. Românticos foram, em todo o caso, Schelling e Schleiermacher. Hegel ultrapassou-os. Em vez da concepção fantasiosa que confunde os limites entre Poesia e Filosofia, impôs uma disciplina muito sóbria e rigorosa, um método de precisão conceptual predominantemente objectivo e repeliu radicalmente tudo o que era vago. No meio do rio caudaloso da Dialéctica, em que tudo flui, domina uma tendência de retorno à clareza clássica. Não obstante, não se pode desconhecer o que há de romântico em Hegel. Por haver

conduzido as tendências filosóficas do Romantismo à sua plenitude, o seu pensamento é uma síntese profunda e singular dos espíritos clássico e romântico.

Não é difícil apontar nele os autênticos motivos do Romantismo, resumidos na fórmula com frequência repetida do «Infinito no finito», cujo reverso se acha naquele reencontro do homem no Cosmos que a Filosofia da Natureza de Schelling já havia exposto. Ambos os motivos fundamentais alcançaram em Hegel um cunho orgânico, uma objectivação e concentração que não podiam ser superadas. Em tudo o que existe, o verdadeiro é ùnicamente o todo, a Razão Absoluta. Mas as características das suas manifestações particulares são a finitude e a limitação. Toda a forma fenomenal do Espírito — cujos graus se desenvolvem na *Fenomenologia* — é apenas um aspecto parcial do verdadeiro e encontra o seu complemento ou realização total fora, ou antes, acima de si mesma: em primeiro lugar, no grau imediatamente superior, depois — visto que também este tende a elevar-se — em todos os graus superiores da cadeia e, finalmente, na autopenetração do Espírito Absoluto. Deste modo, o Absoluto é o Infinito no finito. E cada grau do ser, se penetra na sua verdadeira essência, volta a encontrar-se em todos os outros. Mais ainda: tem de encontrar-se porque o simples ser-em-si necessita de elevar-se até ao ser-para-si. E o ser-para-si consiste na apreensão de si mesmo, o qual não é inerente ao modo de manifestar-se mas à essência.

Isto, quando aplicado ao problema da Natureza, corresponde à transparência universal das formas naturais para o espírito que as concebe. Mas o que o espírito chega a captar nas formas vitais e materiais em que a sua visão penetra é nada mais do que ele mesmo quando ainda se encontra na ignorância de si mesmo. A Natureza é o «ser-fora-de-si do Espírito», a «Ideia na forma do ser-outro»[1] no que ela a si mesma se exterioriza; por isso a «exterioridade» é a determinação «na qual a Ideia é Natureza». Ora se o espírito consciente do homem, ou seja, o espírito que se alcançou a si mesmo examinar o espírito «que está fora-de-si» na Natureza ver-se-á a si mesmo, mas tal como é fora-de-si. Deste modo, o rigor da sistemática filosófica leva ao mesmo que em forma poética se ensinava aos *Discípulos de Sais*[2]. Mas Hegel vai mais além. No fundo, o

---

[1] 5) VII. 23.

[2] *Die Lehrlinge zu Saïs* é o título duma novela filosófica de Novalis. *(N. do T.)*

homem nada pode contemplar sem ver o seu próprio rosto, o Espírito do seu espírito, a Razão da sua razão. É o mesmo Absoluto em todo o relativo, o mesmo Infinito em todo o finito. Só num ponto se desloca esta relação e se transfere assim a ênfase de valor. Para Novalis, o que no homem aparecia em realização finita na Natureza era infinito. Para Hegel é o reverso: ambos, Homem e Natureza, são graus limitados; mas o Homem ocupa um posto incomensuràvelmente mais alto e está mais próximo do Absoluto, tanto que em princípio se pode elevar até ele. Perante o Homem, a Natureza — por mais que o possa exceder na brutalidade dos seus poderes — é um reino estreito e subordinado. Nesta transferência da ênfase para o Homem a tendência própria e íntima do Romantismo exprime-se muito melhor do que nos seus representantes poéticos. Por isso, é de justiça considerar Hegel como a plenitude filosófica do Romantismo.

Por mais interior que seja esta relação, não constitui todavia o que é decisivo para a posição de Hegel na Filosofia do seu tempo. Para isso será preciso ter em conta as suas relações com Fichte e com Schelling.

Ligam-no, efectivamente, a Fichte tantos pontos que històricamente empalidece aquilo que Hegel considerava ser um grande contraste. Os caracteres comuns ter-se-iam tornado porventura muito mais visíveis se Fichte tivesse publicado as suas teorias posteriores da Ciência. O limite que então ficaria a separá-los seria a atitude de Fichte unilateralmente interessada na consciência. Mas esta limitação é também a sua força. Desde muito cedo que Fichte esteve sob o signo duma Filosofia do Espírito: os seus temas eram o Direito Natural, a Ética, a História, o Estado e a Religião. É o plano em que se moverá a teoria hegeliana do Espírito objectivo. O próprio Hegel forneceu na sua *Fenomenologia do Espírito* o elo histórico intermediário. Na sua forma, a Fenomenologia mantém muito da Teoria da Ciência mas diferencia-se essencialmente desta pelo seu método descritivo e não-dedutivo.

O facto de existir um ser espiritual não só no sujeito mas também acima dele é uma ideia fundamental que amadureceu lentamente em Fichte. As categorias, às quais teve de atender com o maior rigor, já estavam elaboradas. A primeira *Teoria da Ciência* possuía já o conceito central e fundamental do ser-para-si. O que o Eu é por si também tem de sê-lo para si: os graus da consciência sobrepõem-se segundo esta fórmula. Mas este fecundo conceito não se encontra totalmente valorizado. Fichte não o aplica à essência supra-subjectiva do espírito,

por isso não chega a circunscrevê-lo. Em Hegel essa descrição rigorosa manifesta-se como qualquer coisa evidente graças às categorias fichtianas.

Algo semelhante se poderia apontar em relação a muitos outros conceitos. Fichte teve estes ao seu alcance mas não soube empregá-los. O que o impediu de o fazer foi a excessiva rigidez do seu esquema dedutivo, a carência de liberdade da sua dialéctica e o seu modo esporádico de trabalhar saltando de assunto para assunto. As partes constitutivas e essenciais da Dialéctica existiam inteiras nele e a consciência da transcendência do Eu própria do pensar especulativo era-lhe familiar, porque em geral a Filosofia não pode ser impulsionada a partir da consciência, mas sim a partir da perspectiva da «Razão pura e em si». É como se escutássemos Hegel, para quem a Dialéctica significa a voz da Razão Absoluta na razão finita.

Mas o que para Hegel se encontrava em primeiro plano não era o que o unia a Fichte, mas sim o que o separava. O contraste tornou-se agudo quanto à noção de dever-ser. Também em relação a este ponto ele tinha em vista apenas a primeira forma da sua Teoria da Ciência. Nela, Fichte considerava o Eu prático como condição prévia do Eu teórico e tinha posto o dever-ser acima do ser. A dedução do mundo material enraizava-se no facto de que a acção necessita de um objecto «sobre o que» agir. O mundo tal como é não tem outro sentido que o de ser o que não deveria ser, a fim de que a acção o transforme no que ele deve ser. Foi assim, pelo menos, que o pensamento de Fichte conheceu uma simplificação que lhe granjeou certa popularidade.

Esta é a ideia a que Hegel se opõe. O mundo é como é, não perfeito certamente; mas recheado do seu próprio sentido porque constitui um grau para a perfeição. A sua desvalorização, operada pelo ponto de vista do dever-ser, é uma presunção cega do homem, é a «superioridade do saber», grotesca e ridícula, que a razão finita assume perante a Razão Absoluta. Não significa isto que Hegel tenha querido suprimir o significado que o dever-ser tem para a Moral. Mas este significado está limitado à finitude dum ser que efectivamente não está realizado; o mundo, pelo contrário, carece desse limite e o dever-ser dirige-se, sim, antes contra os limites da mesma razão finita que pretende, perante a Absoluta, ser a aperfeiçoadora do mundo. «Aqueles que na Ética colocam tão alto o dever-ser, e que por isso crêem que se não o reconhecermos como último e verdadeiro a moralidade será destruída, assumem a mesma atitude que os raciocinadores cujo entendimento procura a satisfação

incessante de alegar um dever-ser contra tudo o que é e, com ele, um saber melhor que não se quer deixar privar do dever-ser; mas não se apercebem que devido à finitude do seu próprio círculo lhe reconhecem o dever-ser.» Pois eles é que não são o que deveriam ser; e cometem um equívoco ao projectar este seu dever-ser sobre o mundo, porque «na própria realidade a racionalidade e a lei não se encontram em condições tão tristes que só *devam ser*»[1].

Se a Razão é, em todas as coisas, a essência fundamental e se é o único «real» na efectividade do processo universal, é preciso que ela se ache no verdadeiro caminho e se preocupe com a realização do Bem. Não, por certo, de um modo que exclua o auxílio do Homem. As formas superiores do ser estão unidas ao ser do Homem, à consciência e ao Espírito, de que ele é portador. Ao Homem corresponde, por isso, uma posição fundamental em relação à Ideia e o dever-ser mantém o seu significado. Mas o «último e verdadeiro» não está nisto, visto que o Homem não é garantia da sua realização. O significado do dever consiste, em vez disso, na sua realização e esta é a sua superação. Pertence à própria essência do dever a característica de aniquilando-se passar à perfeição e não — como pretendia Fichte — a de continuar a subsistir e, por causa de si mesmo, existir como dever «eterno».

Também neste caso se evidencia o grande impulso dado pelo pensamento de Hegel. Ao mesmo tempo que supera as ideias que Fichte tinha unilateralmente feito culminar não as aniquila, todavia, mas inclui-as num conceito mais amplo e fundamental em relação ao qual essas ideias se justificam apenas na medida em que são factor essencial dele.

Quanto à sua relação com Schelling, é a mesma posição que encontramos apenas referida mais universalmente ao todo. Assim se toca, contudo, no fundamento de todo o seu sistema e também na natureza inteira do Idealismo Alemão, isto é, simultâneamente na sua grandeza histórica e nos seus limites. Em todas as exposições sobre esta época depara-se-nos tomada como dogma a ideia da unidade da linha que une Fichte a Hegel passando por Schelling; mas raras vezes encontramos justificação objectiva para tal afirmação. Quase sempre os expositores se satisfazem com os dados externos do «sistema» de Hegel para tornar verosímil tão importante afirmação. Mas não conseguem satisfazer quem queira julgá-lo filosòficamente, pois mal aflo-

[1] 6) III. 146.

ram a sua natureza interior. Para eles, o sistema assim levado a efeito nem sequer é único e característico. Não penetraram no processo da sua construção mas sòmente na base do conjunto, a *Lógica*, que é a criação mais própria e original de Hegel e que preenche no desenvolvimento do Idealismo Alemão o lugar que os antecessores tinham deixado aberto. A *Lógica* capta um problema que eles teriam podido aprofundar mas ante o qual se detiveram por carecerem de métodos adequados.

Deve recordar-se neste ponto que a Filosofia da Natureza de Schelling surgiu duma lacuna da Teoria da Ciência de Fichte na sua primeira forma. Fichte não só tinha partido do Eu, mas tinha-lhe também sido fiel. Segundo ele, era preciso combater pelo *ethos* e pela liberdade e não pelo Cosmos e pela Natureza. Com os graus da consciência deparava-se-nos uma evolução do Espírito que ia desde os alicerces até à autoconsciência. Mas o ser espiritual entendido como um todo ficava pairando. Não se podia entender de que forma o Homem, na qualidade de ser espiritual, se encontrava transplantado num mundo de coisas e acontecimentos que se lhe opunham ao agir.

Ora bem, Schelling prolongou a linha para trás. Colocou a Natureza com a sua longa cadeia de formas «antes» da consciência e das suas fases evolutivas. E com isto alterou-se a questão. A consciência («Eu») já não é a primeira mas emerge a meio dum processo mais vasto de formas, e dentro deste processo é sòmente a continuação da série gradual que vai da matéria amorfa até às estruturas mecânicas, químicas, vegetais e animais, pois «antes» da consciência está o «espírito inconsciente». Schelling quer dizer com isto que é o mesmo espírito que se torna espírito humano quando alcança consciência de si. Como inteligência «pura» pode, portanto, existir também sem consciência. O facto de esta mesma ideia ter sido aceite por Hegel na sua teoria do «ser-fora-de-si do Espírito» não necessita de explicação. Hegel atém-se, pois, à estrutura da escala de gradações cósmicas de Schelling e às disciplinas que lhe correspondem.

Mas não está de acordo com o começo e origem dessa escala. Neste ponto Schelling socorreu-se do conceito de «Absoluto» sumário e de modo algum esclarecido. O que dele sabemos (em Schelling) está longe de ser o seu estabelecimento como «princípio». A Filosofia da Identidade descreve o Absoluto como a «indiferença» entre subjectivo e objectivo e denomina-o também «Razão Absoluta». Mas não sabemos como é que o indiferente chega a diferenciar-se, como se resolve na diversidade das formas naturais. Claro está que também do ponto de vista

objectivo não existe qualquer possibilidade de derivar uma diversidade duma unidade indistinta. O limite da especulação de Schelling é o mesmo em que tinha tropeçado o pensamento de Plotino e que constitui o lado fraco de todo o monismo metafísico absoluto: o Uno, como tal, não pode proporcionar o múltiplo; teria já de o conter e, nesse caso, deixava rigorosamente de ser Uno. Pode afirmar-se que a diversidade procede dele, mas não se pode demonstrá-lo. O afirmado permanece inconcebível. Schelling teve em conta esta consequência; por isso subtraiu ao pensamento conceptual o conhecimento do Absoluto, conhecimento que reservava à «intuição intelectual».

Entra nesta altura a *Lógica* de Hegel. Não era possível provar por aquele meio que se tinha razão porque justamente o ponto mais importante de toda a compreensão do mundo ficava por esclarecer. Ter-se-ia ou de «conceber» o Absoluto — e concebê-lo no seu conteúdo, estrutura e poder de produzir a diversidade — ou de renunciar à concepção de tudo o mais. Mas a Filosofia não pode aceitar esta última hipótese; tem, portanto, de admitir-se a primeira.

Isto significa então que o «pensar conceptual» deve ocupar a posição da intuição intelectual. Reduzir-se o conceito especulativo à função de conceber a Natureza e não poder penetrar no Absoluto, que está no princípio de todas as coisas, é um pressuposto desprovido de qualquer base. A «necessidade do conceito» não tem limite; mas segui-la significa aceitar o «esforço conceptual». Esta exigência é, porém, a condição que permite penetrar com seriedade no problema do Absoluto. Abandoná-lo ao «antimétodo do pressentimento e do entusiasmo» é preguiça do pensamento, negação da sua própria missão.

O conceito nu de Absoluto tal como a intuição intelectual o apresenta é uma abstracção, uma essência amorfa sem determinabilidade. Não é, portanto, de admirar que nada se possa conceber por meio dele. Enquanto ele próprio for inconcebível não pode tornar concebíveis as outras coisas. Mas se fosse possível concebê-lo, se se penetrasse nas suas determinações estas ficariam desarticuladas e poder-se-ia pensar o Absoluto como a própria diversidade contida nele. O próprio Hegel tem uma consciência muito crítica do que aqui se exige: «O princípio, a origem ou o Absoluto, tal como são expressos directa e imediatamente, são universais ùnicamente. Do mesmo modo, é óbvio que se eu disser "todos os animais" estas palavras não equivalem a uma zoologia; também o facto de as palavras *divino, Absoluto, eterno*, etc., nada exprimirem do que contêm não deve surpreender-nos. Tais palavras só exprimem, de facto, a intuição entendida como imediata. O que é mais que tais palavras e constitui o passo para uma proposição é uma alteração que é necessário aceitar-se, é uma intervenção.»[1] Temos medo de expor o Absoluto nas suas categorias — como se ele não pudesse conter a plenitude dos predicados de que depende a determinabilidade de tudo o que é posterior e relativo. O que há a fazer, pelo contrário, é desenvolver esses predicados, libertar o conceito do Absoluto do seu carácter abstracto, obter a sua essência verdadeira e viva, ou seja, desdobrar o sistema das suas categorias.

Nisso consiste precisamente o sentido da «proposição especulativa» porque os predicados denunciam o que o sujeito é; mas tal coisa nunca foi entendida concretamente pela Metafísica. É o que distintamente se vê no exemplo que Spinoza nos dá no início da sua *Ética*. «Em proposições desta espécie começa-se com a palavra "Deus". Por si mesma é um vocábulo sem sentido, um simples nome; só o predicado nos diz o que é, só ele constitui a sua realização e significado; o princípio vazio só com este remate se torna um saber real.»[1] Logo, os predicados correspondem ao Absoluto. Mas isto significa que o imediato se concebe pela sua intervenção. É preciso iluminar os predicados por dentro, fazer com que se «reflictam em si mesmos», isto é, nas suas determinações.

A «reflexão em si» é um auto-esclarecimento. A diversidade interior do Absoluto torna-se, deste modo, visível e o pensamento pode percorrê-lo pouco a pouco num movimento metódico. A intervenção cresce até constituir um sistema inteiro a partir duma ciência especial, a Ciência da Lógica. E no final desta via obtém-se o conceito específico de Absoluto perfeitamente exposto e pensado. Este conceito não estava, portanto, presente no começo senão como «antecipação». Na verdade, não estava onde em geral era «colocado», quer dizer, no princípio, mas no final, onde é concebido como «o todo». Para compreender melhor o que acabámos de examinar convém referir as seguintes palavras de Hegel: «Só o saber é real e se pode apresentar como ciência ou como sistema»; ou ainda estas: «A exposição pròpriamente positiva da Origem é, simultânea e inversamente, uma atitude negativa em relação a esta tal forma de exposição... Pode, em todo o caso, admitir-se como refutação daquilo que constitui o fundamento do sistema; para falar com

[1] 7) II. 16.

[1] 8) II. 18.

mais exactidão, ela deve ser considerada como um indício de que o fundamento ou princípio do sistema é, com efeito, a sua origem.» [1] Ora como a «exposição» é sòmente o «indício» do seu carácter provisório, a relação entre a origem e a continuação altera-se de facto e só a totalidade das categorias, tal como a *Lógica* as desenvolve, é a verdade do Absoluto. Uma ciência do Absoluto desloca-se necessàriamente da origem para o fim. E deste modo a intuição intelectual resolve-se na Dialéctica dos conceitos fundamentais e torna visível o que aquela não via mas apenas pressentia.

A ideia penetrante das categorias do Absoluto é o ponto essencial da Filosofia hegeliana. Nunca é de mais acentuar este facto. Os conceitos mais difíceis de Hegel, tais como os de «reflexão em si» e «mediação do imediato», encontram aqui o seu esclarecimento. Torna-se também possível entender, a partir deste ponto, a relação entre o Absoluto e o relativo e a imersão total deste naquele, que é a superação do seu oposto. A relação entre eles é agora a do todo para com a parte, a do sistema para com os seus elementos. O relativo tomado na sua totalidade é o próprio Absoluto, o conjunto dos predicados é o próprio sujeito e constitui o seu verdadeiro conteúdo; a série dialècticamente desenvolvida das categorias não é a série dos acidentes da substância, mas a própria substância.

O carácter paradoxal que à primeira vista apresentam estas proposições desaparece logo que elas são devidamente consideradas. Derivam do critério do «pensar raciocinante» aplicado ao pensamento especulativo, critério este que é falso e tem necessàriamente de parecer paradoxal. A prova dos noves do pensamento especulativo faz-se quando os paradoxos se desvanecem e as proposições se aclaram. Se se quiser entender as palavras programáticas de Hegel que no Prólogo da *Fenomenologia* anunciam tudo o que se vai seguir tem de se pressupor como realizada tal transformação: «O verdadeiro é o todo. Mas este só é uma essência completa através do seu desenvolvimento. Do Absoluto deve dizer-se que é essencialmente resultado, que o que na verdade é só o é no final; e a sua natureza consiste em ser o real, o sujeito, ou a auto-realização.» [2]

Estas proposições, que, em primeiro lugar, dizem respeito à essência da Filosofia e que, por assim dizer, propõem a sua

[1] 9) II. 19.

[2] 10) II. 16.

lei didáctica, não são válidas todavia só para ela, Filosofia, mas também sobretudo em relação ao seu objecto, àquilo que está no mundo. Se assim não fosse como poderia efectuar-se o conhecimento do Cosmos? Quando se descreve este aspecto esquece-se que o Absoluto é o Espírito e a Razão mesma que, como Filosofia, se apreende a si mesma ao conceber o mundo. Doutro modo, uma evolução das categorias do Absoluto seria um jogo inútil e ao mesmo tempo impossível, pois a razão filosofante só pode apontar categorias que em geral façam parte da essência da razão. Estas categorias são-no do Absoluto só na medida em que a razão em nós e a razão no mundo são uma e a mesma e em que o conceber filosófico é também concepção de si mesmo e do mundo. Este conceber filosófico, na totalidade dos seus graus de entidade, não se realiza antes de ser concebido por nós. Também em relação a ele, o Absoluto só existe no resultado e o verdadeiro está, também, no todo.

Se olharmos do alto deste posto de observação para Schelling abre-se-nos uma perspectiva muito clara. Fichte tinha deixado em suspenso o problema dos graus da consciência desenvolvidos a partir dela mesma. Schelling fê-los anteceder pelos graus do inconsciente que através da série gradual das formas da Natureza tendiam para a consciência; mas como anteriormente, o Absoluto mantém-se de reserva mais atrás. Hegel penetrou no próprio Absoluto, mostrou como ele se constitui e organiza em si para podermos entender, partindo dele, a produção da Natureza e do Espírito. Daqui resulta uma longa série de formas: as categorias (predicados) do Absoluto. Nada poderia surgir dele se não estivesse nas suas determinações. As categorias da Natureza e do Espírito — nas quais já necessàriamente se encontram as categorias originárias do Absoluto — têm de ser, em última instância, categorias suas. Ora bem, se elas são expostas por uma Lógica do Absoluto haverá uma disciplina mais ampla e fundamental *anterior* à Filosofia da Natureza, do mesmo modo que para Schelling esta era *anterior* à Teoria da Ciência. Hegel prolongou para trás esta linha, que é uma parte sistemática do todo; e deste modo alcançou o domínio fundamental em que a Natureza e o Espírito são ainda indistintos e em que o mundo é, portanto, ainda indiviso.

A unidade do sujeito e do objecto (que Schelling em vão tinha procurado apreender como uma indiferença flutuante e da qual a sua tese da identidade nos deixou uma poderosa fórmula) foi não só alcançada por Hegel, mas também desenvolvida como uma ciência de relevo. Deste modo cumpriu-se a tendência oculta e enraizada do Idealismo Alemão, que era desde

o começo a de regressar ao fundamental. Mas esta tendência só se pôde realizar numa ciência cujo objecto fosse o fundamento originário de todo o pensamento e que expusesse as suas características essenciais. Na *Ciência da Lógica* de Hegel cumpriu-se o grande desiderato. Corresponde à natureza desta ciência o facto de ela ser — tal como o seu objecto, o Absoluto — ao mesmo tempo a primeira e a última, de nela o círculo se fechar por completo. Não é pela sua ambiguidade, mas só pela lei inequívoca do Absoluto, que nela está implícita, que a *Lógica* desenvolve os seus próprios pressupostos na série que vai separando os predicados que a constituem.

A totalidade dos predicados do Absoluto, entendido segundo o seu conteúdo, não é mais do que a totalidade do mundo, da Natureza e do Espírito — «a coisa em si mesma» («coisa» entendida no sentido mais amplo). Mas visto que a «coisa» é a Razão mesma — que como Razão pensante e filosofante tem a sua «lógica» em nós —, é a mesma Ideia que se realiza através das formas da Natureza e do Espírito e é o mesmo pensamento que trabalha dialècticamente para conhecer o mundo, «a libertação do oposto da consciência» ter-se-á de cumprir nesta ciência. Nela também o sujeito e o objecto devem ser um só e o mundo e a consciência do mundo coincidir. A «coisa» é o explicitado ser-para-si de tudo o que é em-si tornado explícito. Deve isto ser tomado à letra: ela é a forma de ser em que todo o ente é para-si o que é em-si. Assim o diz Hegel na sua introdução à *Lógica*: «Ela contém o pensamento na medida em que é também a coisa em si mesma, ou seja, a coisa em si mesma na medida em que esta é o pensamento puro. Como ciência, a verdade é a autoconsciência pura que se desenvolve e tem a forma do que em si-mesmo é; quer isto dizer que o ente que é em-si e para-si é o conceito consciente e o conceito como tal é o que é em-si e para-si.»[1]

Forma e matéria do saber, pensamento e objecto, razão e percepção, mundo e consciência do mundo identificam-se. O autodesenvolvimento da razão na *Lógica* é, ao mesmo tempo, autodesenvolvimento da razão no Cosmos. O seu objecto é o princípio de todas as coisas: a própria Razão entendida como o saber e fim das mesmas coisas. É a plenitude do seu próprio objecto enquanto este só coincide consigo mesmo e nela se realiza; o saber do mundo é um elemento que pertence ao mundo e este completa-se no saber. «De acordo com isto, a

[1] II) III, 35 e seg.

Lógica deve entender-se como o sistema da Razão Pura, como o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade tal como ela é, sem véus, em-si e para si mesma. Por isso pode dizer-se que o seu conteúdo é a exposição de Deus tal como Ele é na sua essência eterna, anterior à criação da Natureza e do espírito finito.»

O aspecto teológico das últimas palavras exemplifica melhor do que o rigor dos conceitos dialécticos o avanço radical de Hegel sobre os seus antecessores. O Absoluto é precisamente o divino. O que faz a *Lógica* hegeliana é penetrar, mediante a força do pensamento e o rigor sóbrio do conceito, na essência de Deus, coisa que nem uma visão piedosa nem uma consciência crítica dos limites conceptuais jamais tinham ousado fazer. E ainda que a sua tarefa se possa considerar quer como um êxito, quer como um fracasso, como ousadia prometaica ou como blasfémia, o significado da questão conservar-se-á intacto. Com efeito, o anseio filosófico de todos os tempos garante a eternidade do seu valor porque só aquele vê o significado do ente e do mundo nas suas limitadas manifestações fenomenais, segundo a forma como estas manifestações se enraízam na essência profunda do Absoluto só esse vê o significado do ente e do mundo. A condição imposta por Schelling, mas que filosòficamente não soube dominar, de acordo com a qual haveria que considerar todas as coisas «tal como são na Razão Absoluta», acha-se agora satisfeita dentro dos limites do poder humano. É na *Lógica*, uma obra que ultrapassa toda a medida humana, que se pode ver mais claramente do que em qualquer outra parte que a Filosofia hegeliana no seu conjunto é bàsicamente Filosofia da Religião. E é possível ao homem levar mais longe a sua pretensão de conhecer Deus do que aqui se leva. Penetrar em Deus, escutar os seus decretos e captar na sua essência e poder o *logos* do seu saber, tais se tornaram as reivindicações humanas. Se a *Lógica*, que tem a forma da palavra, é a «exposição de Deus» nela se deverá achar a palavra divina; será portanto, e em certa medida, o Terceiro Testamento, que já não é transmitido nem objecto de fé, mas sim o Testamento da Revelação da Razão Eterna conhecida no recôndito da razão finita.

Se Hegel escapou ao ódio monstruoso que a sua actividade sacrílega conjurou sobre ele não o deve — como acontecera anteriormente com pensadores ousados da Mística e da Escolástica — à sua ponderação, mas à compreensão limitada dos seus adversários dogmáticos. Foi precisamente a exorbitância do que pretendia que o eximiu do conflito, pois levou-o a alturas

intelectuais até onde ninguém conseguia acompanhá-lo. O conflito que se gerou mais tarde limitou-se a ter por objecto as suas prelecções designadas como *Filosofia da Religião*. Mas nesta obra a posição fundamental acha-se tão encoberta pelo pormenor que só podia ser captada por aqueles que tivessem uma formação esotérica. Os teólogos — apesar das muitas contradições que encontravam — passaram de olhos vendados pelo grande blasfemador. Faltavam-lhes os meios para compreender em toda a sua importância o que Hegel pretendia afirmar.

5. Hegel e a História da Filosofia

Com o que se disse só em parte ficou caracterizado o lugar que Hegel ocupa na História da Filosofia. Esta posição não se define apenas pelas relações entre a sua Filosofia e a dos pensadores da sua época. É já em larga medida testemunho disto o facto de existirem nos seus escritos referências aos filosofemas antigos. Mas se descermos até ao fundo da questão, descobrimos que elas são muito mais do que simples referências, constituindo na realidade pilares do seu sistema. Depara-se-nos em Hegel uma grande síntese histórica muito maior do que a que permitiriam supor os motivos conceptuais do seu tempo.

Hegel é o primeiro filósofo em quem a História da Filosofia revive desse modo, não eclècticamente mas sim de dentro, segundo o princípio do contraste e da totalização progressiva que é peculiar ao próprio curso histórico. A razão deste facto reside não tanto na amplitude universal do sistema como na forma da própria síntese.

Esta síntese será mais bem compreendida se ao considerá-la dermos preferência mais ao que diz respeito aos princípios do que aos factos. Se em todo o ser espiritual está implícita uma Razão eterna e única haverá apenas um único método capaz de necessàriamente a captar no seu auto-apreender-se. Este método tem de ser o mesmo, quer na História, quer no pensamento sistemático. Não como se não pudessem verificar-se erros e extravios tanto no curso histórico como no pensamento sistemático; em ambos os casos a via não é directa mas cheia de meandros e desacertos. Mas todos estes desvios são instrutivos e às vezes até necessários. Também neles existe a força de consequência do pensamento, a qual muitas vezes só coloca os problemas eternos na nossa melhor mira quando se aplica a soluções dogmáticas.

Como epígonos é-nos fácil criticar. Mas para descobrir no erro o seu núcleo de verdade torna-se-nos indispensável um outro tipo de penetração. Esta atitude pressupõe a afirmação de que em toda a opinião filosófica há um núcleo de verdade. Este pressuposto não se pode demonstrar de antemão, mas sim por si mesmo, pela sua aplicação. Pela aplicação de facto dos princípios se prova o seu real valor.

Em relação a este objectivo Hegel é o mestre ímpar da visão histórica. Captar o verdadeiro onde este se apresentasse e aplicá-lo ao seu próprio sistema era para ele uma e a mesma coisa. Por isso o seu sistema é sempre a demonstração da verdade histórica. Trata-se, no fundo, de um princípio muito simples: é impossível que a Razão dum ser inteligente não conceba algo que seja real sempre que tiver adquirido uma atitude orientada para essa coisa. Os erros históricos nunca se encontram nas concepções pròpriamente ditas nem nas ideias básicas, mas sim nas consequências estabelecidas demasiado estreitas ou demasiado amplas. A maior parte das vezes não são mais do que o resultado da transferência apressada para um domínio heterogéneo e segundo uma generalização arbitrária do que em si mesmo fora correctamente intuído. Quem estiver dominado por um novo pensamento, por uma ideia que acaba de conceber, tornar-se-á prisioneiro dele; julgará reconhecê-lo em toda a parte, esquecendo que cada novo passo exige uma penetração nova e autónoma. Mas o núcleo de verdade conserva-se, ainda que se tenham ultrapassado os limites e mesmo quando o sucessor histórico (que parte doutra intelecção igualmente justificada) refuta o antecessor. A refutação só é justa contra a transgressão dos limites, não contra o intuído como tal enquanto este se mantém dentro dos limites adequados. Na realidade é uma contestação (*Gegenschlag*) e as contestações não aniquilam — o verdadeiro não poderia ser aniquilado — mas apenas limitam e completam, ainda que pareçam aniquilar. A razão da História é mais sábia do que a das inteligências individuais que por ela são impulsionadas.

O elemento polémico dos sistemas que na História uns aos outros se sucedem e se combatem reciprocamente é só meia-verdade. A outra metade corresponde à descoberta, mais especìficamente hegeliana, de que o carácter «antitético» da série dos sistemas é eminentemente positivo, correspondendo à necessidade interior e à lei do próprio desenvolvimento histórico. Pois na sua luta pela verdade o pensamento não pode abarcar tudo duma só vez; vai ganhando terreno passo a passo e cada passo será necessàriamente numa só direcção; mas esta unilateralidade

deve provocar a síntese, e esta em todos os casos estará mais perto da verdade do que a tese e a antítese.

Por isso, quando Hegel descreve como sendo dialéctico o curso histórico da Filosofia não se limita a um esquematismo arbitrário. Descobre antes que a dialéctica é a forma essencial da história. E ainda que ocasionalmente estenda demasiadamente o seu achado, o núcleo do intuído por ele fica intacto. A prova do que se diz está na utilização do intuído dentro do próprio sistema.

Aqui manifesta-se uma economia sábia do pensamento. Com efeito, como é que o filósofo individual poderia ter a esperança de dominar a totalidade dos problemas, cuja riqueza é exorbitante? Em todos os domínios necessita-se de um trabalho científico prévio. Sem tal preparação jamais o indivíduo pode dominar a sua tarefa. Ora bem: o trabalho prévio está ali. Uma longa série de gerações aplicou o melhor das suas forças no cumprimento de semelhante tarefa. Como poderia a posteridade renunciar a elas? O primeiro esforço deve ser o da conquista. Hegel realizou-a fielmente: nele encontramos uma recompilação cuidadosa do que havia adquirido na história, por assim dizer, do que são os pilares do sistema já anteriormente polidos e adaptados entre si. É certo que semelhante adaptação pareceria dever-se à graça dum milagre. Mas perde o seu carácter enigmático quando a dialéctica histórica se volta a encontrar no sistema não como um esquema trazido de outra parte mas antes como uma consequência própria do pensamento, que sem coacção alcança o seu desdobramento autónomo. Pois em todo o pensamento a razão é *una*, tanto no curso que se desenvolve històricamente como nos conteúdos que se desenvolvem sistemàticamente.

Hegel emprega esta lei. Também ele, como indivíduo, só tem uma Razão positiva. Mas visto que a filosofia é o pensar da Razão absoluta na finita, ela ao encontrar a Razão absoluta terá de captá-la na sua manifestação. E encontra-a num curso duplo: no íntimo do próprio pensar e no externo do pensar da humanidade elaborada històricamente. A concordância não se dá porque os graus coincidam, mas sim porque eles permitem reconhecê-la; e para o próprio edifício é mais fecundo o distanciamento parcial de ambas as linhas. O que escapa à Razão finita de uma capta-a na outra. Onde o pensamento as separa sistemàticamente ajuda-o a história para que vá mais além de si mesmo e onde o pensamento fracassa històricamente a consequência sistemática mostra-lhe o caminho da compreensão.

Esta interpenetração dos dois caminhos heterogéneos serve de apoio e complemento mútuo e estende-se até às particularidades mais subtis. Neste ponto reside a fonte da riqueza conceptual do gigantesco edifício hegeliano, quer dizer, na sua universalidade, na sua unificação tensa da multiplicidade, na sua tendência constante para o todo. Com efeito, em cada um dos seus passos Hegel vê-se a si mesmo — isto é, vê o seu pensamento — como termo dum desenvolvimento histórico; a cada momento é compelido pela exigência de ter em conta o curso histórico do filosofema; e ao mesmo tempo considera os mesmos pensamentos no seu encadeamento sistemático e submete-se a uma não menor exigência de realizá-los ordenadamente. Portanto, atenta sempre nas suas dimensões e tudo o que formula tem de antemão um valor duplo dependente da sua posição. O autodomínio que o pensamento tem de ter para isto é, naturalmente, do máximo rigor. E ainda que tal duplo sentido seja para os principiantes causa das maiores dificuldades, para aquele que se lhe devota e o entende é o apoio e o indicador mais sólido, não só por causa do rigor das consequências mas também porque abre ao seu próprio pensamento dois caminhos na consideração de cada ponto. Em qualquer momento da história tem que haver um caminho directo até Hegel e todo o sistema é uma introdução à sua filosofia. De cada pensamento de Hegel parte um caminho directo para a História da Filosofia; cada um deles — prescindindo da sua própria importância especulativa — é, ao mesmo tempo, uma introdução ao passado e ao que não volta.

A Filosofia é o pensamento da própria Filosofia e do seu processo. É a actualização do passado, o presente intemporal do pensamento, pois este é sempre qualquer coisa de intemporal dentro do temporal. A Filosofia não faz mais do que documentar a sua própria essência, quer dizer, o ser o Absoluto no relativo, o em si mesmo eterno no que está vinculado no tempo.

Isto é o que é válido em geral. Não obstante, na história há certos pensadores individuais em relação aos quais Hegel tomou uma posição que o caracteriza. Só com respeito a poucos encontramos nele um tratamento consciente; assim, primeiramente, para Aristóteles e Kant e, em certos limites, também para Platão. Os restantes só se recordam por motivos implícitos no conteúdo; mas podem destacar-se. São de salientar aqui apenas os mais importantes. A posição de Hegel em relação a Kant esteve fortemente determinada por aquela que adoptou com respeito a Fichte. Isto é válido, em primeiro lugar, para a sua crítica do dever-ser. Mas esta não esgota a sua relação com Kant. Havia no pensamento de Kant uma série de questões que ele abordou, mas das quais se apartou com repugnância crítica.

São justamente aquelas que Hegel considerou de modo positivo. Tiveram para ele a força da atracção metafísica capaz de levá-lo ao centro. Já Fichte e Schelling tinham quebrado o feitiço da «crítica»; mas em Hegel, a partir da tendência contrária, vem a ser qualquer coisa de completamente oposto.

Deste ponto de vista, os «conceitos de reflexão», considerados por Kant como «anfibólicos» e por isso excluídos da construção da *Analítica Transcendental*, são um exemplo instrutivo. Os dois primeiros pares, unidade e diversidade, concordância e oposição, tiveram em Hegel um papel predominante. O que dá mais nas vistas ocorre com o conceito da contradição, anfibólico por excelência, que para ele é o conceito condutor da dialéctica. Por toda a parte Hegel encontra teses e antíteses e sabe dar-lhes o remate da sua contradição. Procurou e desenvolveu com zelo especial tudo o que se contradiz e deu-lhe o valor essencial, isto é, filosòficamente positivo. E poder-se-ia acrescentar: justamente o que Kant desaprovava, o anfibólico como tal, é o valioso para Hegel, pois todos os conceitos especulativos são susceptíveis de muitas interpretações, furta-cores, fluentes, quer dizer, anfibólicos. A contradição é aqui extrema porque faz saltar por toda a parte os limites dos conceitos fixos. Mas justamente por isso merecem ser conceitos fundamentais e especulativos. Entre os mais belos exemplos da dialéctica hegeliana encontra-se o tratamento da relação entre o «interno e o externo». Kant tinha-se aproximado da valorização positiva na sua nota à «Anfibolia»; mas Hegel ao levar a ambigùidade ao cume obteve um sentido claro e simples dos dois conceitos: o idêntico na sua oposição.

Isto é só um prelúdio, mas profundamente simbólico, para toda a relação histórica entre Hegel e Kant. Outros conceitos são mais acessíveis. Para Kant a «dialéctica» é o grande campo da aparência e contra ela tem que se levantar a crítica que impõe os seus limites. Para Hegel é o método universal da Filosofia, pois é ele que descobre a essência de todas as coisas. Kant procura resolver as antinomias cosmológicas com prudência: as discrepâncias da Razão têm para ele qualquer coisa de chocante, de inquietante. Para Hegel as antinomias são os elementos vitais da Filosofia: descobre-as por toda a parte e elas nunca obstruem o caminho que leva à síntese, quer dizer, ao que vai mais além do antinómico. As «ideias» ficam limitadas em Kant a um problema metódico, o seu sentido positivo é «regulador»; Hegel ao entendê-las como infinitas — na sua significação plenamente kantiana — converte-as no fundamento de todo o real. A teleologia que Kant, com uma análise limpa e com certas reservas, admitia com limites para certos problemas é convertida por Hegel no princípio universal das formas do ser, deixando tender as formas inferiores para as superiores. Kant não tinha tratado os problemas da Ontologia tradicional (salvo quando se constituía em teologia, cosmologia e psicologia especulativas). Só havia objectado ao seu carácter dedutivo, mas não se atreveu a entrar nela; Hegel tratou-a de um modo extenso nos dois primeiros livros da sua *Lógica*, e na verdade como sistema. O seu método não só é dedutivo mas também puramente dialéctico e *a priori*. Na sua *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, Kant tinha imposto ao apriorismo da razão pura uma lei, entendida como limite: só podia haver conhecimento *a priori* dos objectos da «experiência possível». Hegel derruba não só este limite, mas também anula todos os outros limites críticos. O apriorismo volta a ter a universalidade que tinha em Leibniz; não há nenhum objecto do qual ele não se possa apoderar; e na verdade não se trata do «entendimento intuitivo», repudiado por Kant, mas sim dum conceito, de um conceber por via de regra discursivo.

Seria fácil prolongar esta série de oposições. Porém, o núcleo objectivo não reside nos detalhes mas no principal, que se expõe do modo mais visível no conceito da «coisa em si». Kant tinha assinalado um lugar que transcendia os limites do conhecimento. É o «noumenon no sentido negativo», uma totalidade que o entendimento finito não pode captar por princípio. Para Hegel também é, em rigor, um noumenon (objecto do pensar), mas no «sentido absolutamente positivo»; também para ele é uma totalidade, e na verdade universal, quer dizer, um «todo», mas é lei universal da realidade que o verdadeiro seja o todo. Também Hegel admite um conhecimento que está mais aquém «do em si das coisas»; é o do «pensar raciocinante», e ainda mais o do «pensar representativo». Mas sabe também que há um conhecimento que o capta: o «pensar especulativo», que empresta fluidez e movimento aos conceitos de outro modo fixos e que intui o íntimo no externo: no fenómeno o que se manifesta (o que é em si). O «pensar especulativo» está tão seguro dele que na essência do fenómeno concebe *a priori* a sua lei fundamental, a saber: que no geral só pode «manifestar-se» aquilo que é em si, que o fenómeno sem um ente em si mesmo que se manifesta nele não seria uma manifestação mas sim um aparecer vazio. O que este conhecimento sabe de antemão é precisamente que tudo o que se manifesta é também em si mesmo e que é impossível conhecer fenómenos sem conhecer entes que são em si mesmos.

Se nos assegurarmos deste ponto central a imagem do todo modifica-se fundamentalmente. O «empiricamente real», como dizia Kant, é também real em si mesmo; bastará penetrá-lo especulativamente. Todos os «objectos transcendentais», onde quer que residam ou sejam — e todos os objectos filosóficos são objectos transcendentais —, são susceptíveis de ser captados pelo conceito especulativo, pois não são objectos transcendentais no âmbito do conhecimento.

E com isto chegamos ao ponto que chama a atenção de todos ainda que não seja compreensível por si mesmo: à oposição entre crítica e sistema ou, como também se poderia dizer, entre crítica e metafísica. O trabalho que ocupou a vida de Kant, desde o começo do seu período crítico, esteve ao serviço da crítica e a posteridade interpretou isso como uma condenação da metafísica. O aspecto negativo da *Dialéctica transcendental* parecia afirmá-lo. Hegel é visto como o grande reincidente, como aquele que não entendeu o trabalho da crítica e que, por isso, sem se preocupar com ela voltou a construir «dogmàticamente» uma metafísica, quer dizer, um castelo de cartas, como todos os sistemas dogmáticos. Mas quem vir aqui apenas o contraste e não a síntese ou a continuidade não verá, em geral, o autêntico Hegel. Esquecer-se-á que Kant tinha pensado a sua crítica como os prolegómenos a uma futura metafísica; que ele ao longo de toda a sua vida teve em mira o plano dum sistema da razão pura baseado na crítica; que o caminho que vai de Kant a Schelling tinha cruzado, havia muito tempo, domínios férteis que o trabalho de Kant deixara abertos; e que o sistema de Hegel não é mais do que a última consequência de tal desenvolvimento. Também do ponto de vista do conteúdo esta relação é positiva. Em primeiro lugar, Kant tinha encontrado na razão prática o acesso à metafísica; Fichte, baseando-se nela, criou um sistema fundado no dever-ser que Schelling alargou ao cosmos e Hegel universalizou. E pôde fazê-lo porque das próprias teses de Kant tirou as consequências mais radicais. O que ao pensamento anti-especulativo lhe aparece como refutação — a série de antíteses às teses de Kant acima mencionadas — constitui justamente a sua própria consequência, a sua necessária totalização, pois por meio delas são «verdadeiras» ao tornarem-se «totais».

Quanto à sua forma, as teses da crítica são negativas. Mas o sentido da negação não se encontra no aniquilamento e sim no avanço até qualquer coisa de positivo. O oculto «poder do negativo» consiste em a negação conter em si algo de positivo. Kant tinha completado as negações sem observar o poder

que está nelas. Hegel penetra-as, valoriza-as e o que surge então nas suas mãos é o «sistema da Razão Pura» esperado por Kant, quer dizer, a nova metafísica que é a síntese da antiga e da sua crítica.

A relação entre Hegel e os seus antecessores não foi, em geral, tão íntima; mesmo nos casos em que é fàcilmente apreensível as coisas não se passam como com Spinoza. A unicidade da substância, o panteísmo, a rigorosa forma sistemática pareceriam denunciar uma concordância profunda. Mas Hegel julga estas coisas com bastante acuidade. Considera a substância de Spinoza como destituída de vida; e portanto acha inconcebível que dela possa surgir o que quer que seja. O juízo de Fichte segundo o qual Spinoza teria «matado» Deus é também o de Hegel. Com respeito à Natureza e ao Espírito, Hegel aceitou o que havia de positivo na teoria dos atributos mas eleva-a a uma relação muito mais intrínseca, que se enraíza na concepção do Absoluto. A exposição das categorias do Absoluto que Hegel realiza na *Lógica* pode ser considerada sem mais como aquela a que Spinoza aspirava: como uma «geometria» que desenvolve os atributos e modos divinos segundo uma dedução rigorosamente metódica, e que deste modo produz, a partir da sua diversidade viva, a riqueza colorida do mundo. Nesta produção há uma necessidade rigorosa concebida *a priori*, ainda que não seja por isso uma necessidade «matemática». Deste ponto de vista, a filosofia de Hegel apresenta-se como espinozismo consequente e levado até ao fim.

A sua relação com Leibniz prende-se mais profundamente ao seu pensamento, embora este facto não seja tão imediatamente visível. Em sentido rigoroso, não há em Hegel lugar para as mónadas. O que Leibniz delas tinha tirado por ex-plicação, a saber, a hierarquia gradual das formas do mundo e a sua unidade; a participação intrínseca na totalidade do mundo através da representação — a partir da qual nos seus graus mais altos e por autopenetração (a «reflexão em si» de Hegel) se torna consciência; o apriorismo puro do conhecimento e o destino de transportar em si mesmo, como elemento inerente, a própria determinação, que só pelo processo do desdobramento se exterioriza: todos estes pontos são partes indiscutìvelmente essenciais da imagem hegeliana do mundo que, com pleno direito, o revelam como um leibniziano, e na verdade como o primeiro que foi consequente e genuíno.

Mas isto é apenas metade da questão. Em Leibniz, pelo menos na sua fase inicial, extinguiu-se uma parte da filosofia medieval dos universais. A *scientia generalis*, segundo o seu

plano, é não só um sistema de categorias ontológicas mas também um ensaio para compreender as suas relações, as suas sínteses e a sua compenetração a partir de leis. A sua tentativa permaneceu exterior, e em relação ao essencial ela não foi além do esquema das combinações; Leibniz ficou, por assim dizer, à espera do sentido pròpriamente dito da questão. Ora este só se pode encontrar numa legalidade total capaz de constituir, para além do aspecto externo (combinatório), a vida interior dos conceitos que se combinam. Semelhante legalidade encontra-se não só na dialéctica de Hegel, mas realiza-se também no reino dos princípios. O combinatório é incluído no fluxo vivo, no movimento próprio das categorias. Já se não trata duma ligação complementar, mas sim de uma interligação que pertence de raiz à sua dinâmica. Mas na sua forma externa de manifestação o combinatório fica a existir no entendimento finito. Assim como Leibniz chamara «entendimento de Deus» à totalidade das ideias, nós poderemos dizer que a *Lógica* de Hegel não é outra coisa senão o pensamento deste «entendimento divino».

Hegel é o mais ìntimamente afim a Leibniz pelo seu carácter múltiplo e pelo seu poder receptivo e axiológico. Mas a sua universalidade é diversa. Leibniz não foi de modo algum capaz de fazer convergir os diversos elementos históricos que nele se reuniam. No pensamento de Hegel os elementos mencionados convergiram efectivamente, e de facto muitas vezes os mesmos elementos. A causa deste resultado deve-se procurar, em primeiro lugar, na relação indicada existente entre os combinatórios e a dialéctica; e, em segundo lugar, no carácter ontológico da *Lógica* de Hegel, a qual é a teoria racional do ser, a *scientia generalis* realmente universal e, ao mesmo tempo, a *philosophia prima*, que se difere muito da de Christian Wolf, segue, no tratamento da maior parte das questões fundamentais, as orientações deste.

Pode inferir-se daqui que certas tendências do realismo conceptual, como existiam na antiga Escolástica, deviam reviver e alcançar justificação em Hegel. Foram elas que o impeliram para a Ontologia, acima de tudo para a Ontologia clássica, baseada na Lógica. O pressuposto fundamental de tal realismo — ainda que nem sempre expresso — é poderem as concepções do pensamento captar as essências (*essentiae*) das coisas porque estas se acham imediatamente contidas nele. A substância formal e o conteúdo conceptual aproximam-se entre si ao ponto de coincidirem substancialmente. A consequência de semelhante teoria foi a grande importância dada ao conhecimento conceptual

lògicamente formado, que com o seu esquema dedutivo básico envolvia já do ponto de vista da coisa um apriorismo total. Mas em Hegel esta fundamentação lógica é levada às suas consequências extremas: a Ontologia insere-se na Lógica de modo radical e absoluto; a marcha dialéctica do desdobramento conceptual é ao mesmo tempo o curso real do desdobramento do mundo. Trata-se, para falar à maneira escolástica, do mais extremo e ousado realismo conceptual que a história da filosofia conheceu; nem sequer na Idade Média foi tão radicalmente sonhado. A reabilitação, contra Kant, da prova ontológica da existência de Deus é uma consequência apenas desta posição, pois Hegel não viu neste argumento a *ultima ratio* do nosso conhecimento de Deus. Não obstante, também há lugar em Hegel para a tese contrária, a do nominalismo. Segundo ele, existem também conceitos artificialmente forjados e secundários que filosòficamente carecem de valor e que são sòmente «palavras». São os conceitos «abstractos» e rígidos, próprios do «pensar raciocinante». Os nossos conceitos até são, em geral, desta classe. Só o pensamento especulativo é capaz do conceito que concebe, do conceito fluente e que jamais pode ser fixado pelos termos; apenas o conceito móvel coincide com a coisa e é a sua essência. Desta forma, Hegel é tanto um escolástico, em mais de um sentido, como um leibniziano ou um kantiano. Verifica-se nele uma síntese do nominalismo e do realismo que o pensamento medieval, com as suas teorias extremas, não pôde alcançar.

Não é fácil encontrar fim às tendências históricas que convergem em Hegel como num grande foco. Os antigos estão presentes no seu pensamento em maior medida do que o estiveram no dos seus sucessores. O dialéctico procurou — e encontrou — o seu modelo em Platão. Sabia-o e considerava este facto em bastante conta. É o primeiro leitor moderno do *Parménides* platónico que descobre o sentido oculto deste diálogo difícil. Não é de admirar que tenha sido, assim, o primeiro em quem revive a essência das «Ideias» platónicas. Platão concebeu e fixou, pela primeira vez e para sempre, a determinação fundamental do ser ideal: este é «o que sempre é», «o não-sensível» (supra-sensível); o que é oferecido apenas a uma visão espiritual: é o que a «alma» encontra em si mesma ao contemplar a sua própria profundidade. Não obstante, o ser ideal não é o inferido ou o estabelecido pela alma; não é um pensamento ou simples «objecto do pensamento» que existiria e se extinguiria com o pensar (ou o intuir). É o «modelo» de todo o real sem ser ele mesmo real, mas um supra-real, algo que está

acima da realidade; qualquer coisa «que é, sendo»; é o «que é em-si» em tudo o que se manifesta, origina e morre.

Desde há muito já que, tal como Platão havia profetizado, se separaram, quanto à essência das Ideias, os «genuínos investigadores do saber» dos «artífices incultos». A eterna pedra-de-toque para determinar o sentido «filosófico» de alguém consiste em saber se essa pessoa é capaz de entender aquela terceira forma de ser como um ente em si mesmo, embora não seja real nem tão-pouco pensado, pois quem tiver a capacidade de entender essa forma entenderá também o mundo real e o pensado; mas àquele que não a compreender ser-lhe-á negada a essência de ambos os mundos. Entre os que compreenderam Platão — não têm estado sempre aqueles que através dos séculos se chamam a si próprios platónicos ou representam algumas teses platónicas — é Hegel talvez o que melhor o compreendeu. No começo do segundo volume da sua *Lógica*, Hegel assinala, como nunca antes se tinha feito, o caminho que conduz às Ideias no sentido da profundidade (até à sua raiz). E não só o indica como também o percorre. A «teoria da essência» é a das Ideias vista na sua totalidade e desenvolvida em todos os seus conteúdos.

As relações entre Hegel e Aristóteles constituem um capítulo à parte. Apesar da imensa influência de Aristóteles na História são muito poucos e isolados os que a ele se ligaram de forma viva e não tradicional. Aristóteles foi um ponto culminante da Antiguidade e só os raros que em qualquer época se ergueram a altura semelhante e que de cume para cume se saúdam, por sobre a cabeça dos inumeráveis espíritos menores, são capazes de o contemplarem na sua plena grandeza. Plotino, São Tomás de Aquino e Leibniz estão à testa dos que se situam em tão alta perspectiva. Mas parece que certos fios conduzem ainda mais directamente de Aristóteles a Hegel e que Hegel também viu a estatura original do antigo mestre passando por cima de tais intermediários.

Para compreender Aristóteles dispomos actualmente de uma via não menos ampla do que para entender Hegel. Para uma reelaboração histórica de ambos os pensadores oferece-se-nos uma relação complementar que resulta da sua proximidade interna. O afastamento histórico de Hegel — pela menor distância a que está de nós — constitui uma chave de Aristóteles; e para a superioridade especulativa de Hegel, Aristóteles — que se situa sempre no imediatamente dado — é um acesso. Não sem razão, muitos intérpretes consideraram Aristóteles como empirista; mas a sua grandeza especulativa nem sempre permitiu

valorizar em grau suficientemente alto o ponto de partida empírico. Nisto poderá haver até uma certa superioridade em relação a Hegel, mas não um contraste.

Vejamo-lo num exemplo. A indução em Aristóteles é apenas «condução» para a essência da coisa: mas esta não «nasce» da indução. A essência é o *eidos*, o universal. O motivo pelo qual o caso particular pode «conduzir» ao universal reside no facto de que o primeiro já contém o segundo. De acordo com Aristóteles, não pode haver um universal que exista «por si». Em parte nenhuma o universal se oferece «no» individual, nas coisas; ele é essencialmente o universal delas. O pensamento que o percebe por si mesmo, no seu isolamento, é abstracção. E essa é precisamente a tese de Hegel: o universal abstracto não é o «verdadeiramente universal», que é sempre um universal «concreto».

A afinidade profunda entre ambos os pensadores reside nos seus métodos. À primeira vista, a aporética e a dialéctica parecem tão diferentes quanto possível. Aquela é facultativa, quer dizer, um processo conscientemente provisório; esta é qualquer coisa de definitivo e concludente; é o método que conduz a todas as soluções. Mas o que em ambos é mais importante e primacial vem a ser o mesmo: o desenvolvimento do próprio problema e a descoberta das dificuldades, desacordos e contradições realizada sem pré-juízos e sem a interrupção de nenhuma lacuna. Em nenhuma das duas se dão por supostas teorias, sistemas ou possibilidades de solução. Tal vastidão de intenções numa problemática semelhante dedicada às próprias coisas só se verificou uma vez na Antiguidade e outra na Época Moderna: na primeira, com Aristóteles; na segunda, com Hegel. A dialéctica hegeliana conduz contìnuamente a contradições; mas é um facto hoje quase esquecido que também na aporética de Aristóteles se passa o mesmo em quase todas as questões fundamentais; tal é o que ocorre no problema do movimento, da alma, do *eidos*, da energia, do individual, da divindade. A consideração das soluções impediu de ver aquilo que em Aristóteles ocupava o maior lugar: as próprias aporias.

Se não fosse isso não se teria passado por alto o facto de que os princípios de Aristóteles têm todos estrutura dialéctica. Efectivamente, nestes princípios aceita-se a contradição descoberta no problema sem a enfraquecer ou a anular, introduzindo-a na essência da coisa. Não se trata de soluções da contradição, mas sim de sínteses do contraditório, de soluções especulativas ou dialécticas. O movimento é, segundo Aristóteles, a realidade de qualquer coisa meramente possível «na medida em que» é

meramente possível; ou, também, a perfeição de qualquer coisa imperfeita «na medida em que» é imperfeita. A alma, entendida como princípio vital, é «enteléquia primeira» do corpo orgânico. Ora bem: a enteléquia é perfeição e realização, mas na qualidade de «primeira» existe justamente antes da perfeição e da realização; acha-se, portanto, para cá de si mesma. O *eidos* é o princípio formal das coisas; mas nele estão supostos os géneros mais universais: é e não é um princípio. A energia é a realização de qualquer coisa possível (potência); e, de acordo com isso, Aristóteles ensina a sua «prioridade» com respeito à potência: logo, ela é condição da sua própria condição. A coisa individual é o *concreto* resultante da forma e da matéria; mas a determinabilidade formal inclui a determinabilidade específica da matéria: ela é, portanto, a unidade de si mesma e do seu oposto. Finalmente, a divindade é o «motor imóvel»; mas ao mesmo tempo a identidade entre o pensante e o pensado, na qual Aristóteles viu muito bem a impossibilidade de que o pensante possa, como pensado, ser idêntico a si mesmo entendido como ser pensante. Em todos estes exemplos não se pode desconhecer totalmente a aceitação do contraditório na estrutura dos princípios; do mesmo modo que a contradição é aqui o que é pròpriamente dominante e conscientemente realizado. Quanto ao método, esta validade do contraditório que é tomada positivamente na síntese não difere do que se encontra em Hegel. Também o método de Aristóteles se elabora com os mesmos meios e chega a resultados de estrutura idêntica [1].

Aristóteles é o criador da Lógica. Kant era de opinião de que depois dele a Lógica não tinha avançado um passo. Se ele tinha razão, a Lógica de Hegel constitui o primeiro passo histórico para a frente da de Aristóteles. Ninguém pode negar-lhe novidade. É o verdadeiro «órgão novo» da filosofia e como tal segue em linha recta a tendência aristotélica. Visto que Aristóteles é também o iniciador da Ontologia, a sua Lógica, de antemão, é ao mesmo tempo lógica do Ser. As dependências do silogismo têm significação gnoseológica porque são simultâneamente dependências do ser. O *terminus medius* transmite realmente o essencial do conceito maior para a espécie ou para

[1] Como prova do que aqui se afirma, assim como dos pontos que se seguem, cf. o artigo do autor intitulado *Aristoteles und Hegel* nas *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus*, III, 1. Erfurt 1923.

o indivíduo. E na Dialéctica também tudo é mediação e transmissão, tanto do pensamento como do ser.

A lógica formalista dos tempos posteriores perdeu de vista o sentido ontológico original próprio de tudo o que é lógico. Fez surgir os juízos a partir de conceitos, como se os conceitos existissem primeiro para si mesmos; e do mesmo modo fez derivar as conclusões dos juízos. Mas, segundo Aristóteles, o conceito origina-se no silogismo; é resultado e não começo; todas as características se inserem no conceito como predicado dum juízo proporcionado pela cadeia do silogismo. A determinação essencial duma coisa *(essentia)* tem por detrás de si uma longa série de tais inserções: a série progressiva e crescente das *differentiae*. O *eidos* entendido como resultado é o complexo e o concreto. Só neste sentido — e não no sentido dos universais — ele é ao mesmo tempo princípio do ser, quer dizer, substância formal das coisas. E essa é a posição fundamental da *Lógica* de Hegel. É de tal modo central que a importância da tese se desloca para o outro lado. O que é estranho não é que os conceitos sejam a essência das coisas, mas que as essências fundamentais sejam conceitos. O novo órgão desenvolve a questão exclusivamente pelo lado ontológico. O ser afunda-se na sua raiz profunda, na essência, e emerge dela como do seu fundamento. Mas na reflexão interna a essência evidencia-se como conceito. «A coisa surge na existência» a partir do *eidos* porque nasce do «fundamento» e a «verdade» do fundamento é o conceito.

Mas nem por isso devemos desconhecer as diferenças profundas entre ambas as teorias. Para Aristóteles a matéria continua a ser a contrapartida da forma. Nela se apoia a realidade e a individuação. Não há lugar em Hegel para uma matéria assim entendida. Ela acha-se, pelo contrário, absorvida nas categorias do Absoluto. Aqui tudo é lógico; o alógico não existe. Não quer isto dizer que tudo seja racional no sentido do cognoscível. A aceitação do irracional (da matéria) denuncia-se claramente na antitética, que se repete passo a passo, e em não menor medida nas «sínteses» que dela provêm. Nas sínteses a contradição não se resolve, é apenas «suprimida», quer dizer, absorvida, contida e erguida para dentro do todo unitário da coisa. Mas o individual, como em Aristóteles, é o não-essencial. Desta forma, também aqui se vê que por detrás da oposição exterior das teorias se oculta um paralelismo interior.

Se descermos alguns degraus mais fundo na teoria da essência vamos de encontro a uma série de teses acerca da identidade, muito diferentes, na verdade, em ambos os pensadores

mas que querem dizer o mesmo. Em Hegel tudo vai ter às identidades, que longe de serem tautologias possuem natureza sintética. Os predicados *são* o sujeito; o contraditório *é* a unidade da coisa (a sua verdade); o conceito *é* a essência do ser; a coisa *é* o fim; o real *é* o racional; o que é em si determinação *é* ser-para-si; os graus históricos *são* os graus lógicos. Esta enumeração poderá ser ampliada à vontade; a identificação continua a ser sempre a mesma. É possível segui-la ao longo de toda a dialéctica, desde o Ser e o Nada (que também são idênticos) até à Razão que a si mesma se concebe. No fundo, é uma única entidade prolongada que se transforma em cadeia e cujos elos abarcam toda a extensão da oposição, da própria contradição; mas com o elo final a identidade regressa ao início e o círculo fecha-se. A este facto corresponde a tese fundamental de que toda a diversidade é apenas riqueza interior das formas dum só e mesmo Absoluto, cujas categorias ao separarem-se conservam a qualidade de serem perfeitamente as mesmas.

Mas o que mais surpreende é que este filosofar na identidade já está prefigurado em Aristóteles e com o mesmo pressuposto tácito de uma mesma essência fundamental se ir mostrando sob formas diferentes. As diversas ramificações do problema conduzem naturalmente a isto como que em convergência necessária. O *logos* (entendido como conceito pensado e definido) é idêntico ao *eidos* (à determinação essencial); o *eidos* é idêntico à substância formal; a substância formal à energia pura; a energia pura à origem do movimento (causa eficiente); a origem do movimento ao *telos* (fim, perfeição); o *telos* — fim último — ao *nûs* (o pensar que se pensa a si mesmo). Vê-se fàcilmente que nesta cadeia de princípios está reunido o inventário da metafísica aristotélica excepto a matéria, que é justamente o alógico. Mas o que se não vê tão fàcilmente é o facto de que esta cadeia se volve sobre si mesma, se fecha num círculo ou pelo menos quase se fecha. Efectivamente, o pensamento com que sob a forma de *logos* esta cadeia começa é, no fundo, o mesmo pensamento que no *nûs* absoluto a si mesmo se concebe. A *Analítica (Lógica)* que expõe a legalidade do *logos* é a analítica do pensar humano e finito. Mas este evidencia-se mais tarde como uma forma aparente do pensar absoluto que é o seu próprio objecto. Mesmo dum ponto de vista objectivo, já na Analítica do pensamento se tem a si mesmo por objecto. A cadeia, portanto, realiza já no seu primeiro anel o que o último exprime. E deve ver-se nisto a razão por que na *Meta-*

física se pode apontar a legalidade lógica como legalidade da forma do «ente como tal», quer dizer, como legalidade ontológica.

Se nesta cadeia de identidades prescindirmos da matéria, resíduo de carácter extrínseco, as ideias metafísicas fundamentais de Hegel aparecem efectivamente prefiguradas em tal cadeia e Hegel apresentar-se-nos-á como plenamente aristotélico e até como o mais plenamente aristotélico dos filósofos. Na longa série de intérpretes, comentadores e imitadores ninguém compreendeu com tal profundidade as ideias de Aristóteles e ainda menos as dominou.

Mas o reverso deste aspecto fundamental é bem visível e conhecido: a imagem, a ambos comum, da unidade da escala dos entes e da teleologia das formas do mundo. Para Aristóteles, como para Hegel, a teleologia do processo é sòmente um fenómeno parcial. Por detrás dele, como um todo único, está a tendência das formas inferiores para ascender às superiores; esta tendência, na verdade, apresenta-se de tal modo que a forma inferior é sempre incompleta em si mesma e só se realiza na superior. A «matéria específica» acha a sua plenitude *(teleíosis)* no *synólon* configurado *(concretum)*, quer dizer, no «corpo físico»; este, por sua vez, acha a sua no organismo; o organismo no ser vivo animado; o ser vivo na «vida política» (homem); o homem na felicidade (moral); a felicidade na visão espiritual *(nóesis)*; a *nóesis* na autoconcepção do *nûs*. O último a que se chega é o *nûs* divino, louvado como «vida» pura e «suprema bem-aventurança». Tudo o que é tem implícita a tendência para elevar-se a este ponto. O seu caminho é a teleologia das formas.

E qual é a posição de Hegel? A mesma teleologia conduz o processo dialéctico do inferior para o superior de acordo com o princípio: «o verdadeiro é o todo», pois o inferior é sempre em si mesmo apenas uma metade que tem a sua verdade fora de si, acima de si, e que só se totaliza a si mesmo na forma imediatamente superior. O ser tem a sua verdade na essência; a essência no conceito; o conceito na *Ideia*; o físico no orgânico; o orgânico na consciência, e assim sucessivamente com o saber, o conhecimento, a comunidade, a moralidade, o Estado, a história, a arte, a religião, a filosofia. Hegel teve a clara consciência de que esta gradação era a de Aristóteles, pois nas últimas páginas da *Enciclopédia* caracteriza o termo final com as palavras tiradas do texto grego do livro XII da *Metafísica* de Aristóteles: «Portanto, o *nûs* pensa-se a si mesmo em virtude da sua participação no pensado... de tal modo que

o pensar e o pensado são idênticos.» Com estas palavras Aristóteles queria dizer «o primeiro motor», Deus. Com elas Hegel pensa na autoconsciência filosófica. Todavia, ambos pensam o mesmo: o Absoluto uno, a Razão. E, na verdade, com essas palavras nenhum dos dois pensa na forma como o Absoluto está por desdobrar no começo de todas as coisas, mas sim na maneira como ele no fim se realiza. A Filosofia é precisamente a autoconsciência e o Espírito Eterno cumprido em nós.

A teleologia das formas distingue-se da teleologia do processo por neste se não atender tanto ao próprio *telos*, mas antes à ascensão até ele, à série gradual. A ascensão é «o mundo». Tal é manifestamente o que tinha pensado Aristóteles e Hegel também pensa; mas este exprimiu-o pela primeira vez conscientemente: os graus não desaparecem ao ingressar no superior; também não desaparecem ao chegar ao final: conservam-se na sua totalidade. E se quiséssemos separar o anel final do processo gradual já não seria o todo. O último termo correctamente concebido tem todos os graus não fora de si, mas sim em si mesmo: é a plenitude das formas do «processo» circularmente desenvolvidas numa totalidade integral. Mostra-se aqui, sob forma distintamente dialéctica, a tese metafísica fundamental. O *telos* é o anel final e ao mesmo tempo não o é (mas sim o todo); tem o processo tanto em si como fora de si; o processo está nele tanto superado como não superado; desapareceu e, não obstante, está ali na sua integridade.

6. Vida, formação e escritos de Hegel

Hegel nasceu em Estugarda no ano de 1770. Seu pai era um prestigioso funcionário público de Württenberg, descendente de uma família protestante que tinha fugido da Caríntia devido a perseguições religiosas. Passou tranquilamente a juventude na casa paterna sem qualquer ocorrência digna de registo; também, assim parece, sem grandes estímulos. Não foi um jovem precoce como Schelling nem uma inteligência fulgurante como Fichte; tão-pouco foi inquietado por um ímpeto obscuro ou uma fantasia de altos voos como os jovens românticos. A sua personalidade amadureceu lentamente, como depois a sua filosofia. Tudo no seu desenvolvimento é persistentemente elaborado, circunspecto e orgânico, invisível ao começo mas plenamente pensado e provado quando vem à luz.

Os seus tempos de estudante vão de 1788 a 1793. Passou-os conjuntamente com Hölderlin e Schelling no seminário protestante de Tübingen. A riqueza dos tesouros espirituais de que se apoderou aqui — é difícil dizer se foi mais pelo estudo do que pelas amizades — tornou-se para sempre decisiva na sua vida. Entretanto, tomara conhecimento dos escritos dos antigos e das fontes do Cristianismo. Os acontecimentos da época que ressoavam — a Revolução em França e a expansão das ideias revolucionárias na Alemanha — despertaram nele o sentido pelos problemas do Direito, do Estado e da História. Ao mesmo tempo, a Filosofia kantiana — que caiu num terreno bem preparado — deu-lhe o impulso decisivo para a investigação intelectual. Desde muito cedo que se tinha enfronhado na leitura dos escritos de Christian Wolf; tanto assim que nos seus primeiros trabalhos escolares defendeu a tese da ética wolfiana.

O seu progresso futuro foi impedido por causas de ordem material. Passou sete anos como preceptor em Berna e Frankfurt. Nesta época, ainda antes da Filosofia da Identidade de Schelling, forjou o plano do seu sistema posterior. Apresentou as ideias fundamentais daquilo que, aos 30 anos, seria a primeira das suas publicações: *Diferença entre o sistema de Fichte e o de Schelling* (1801). Ajudado por Schelling, fez no mesmo ano concurso, com aprovação, para professor da Universidade de Iena; participou no seu *Periódico crítico da filosofia* e ensinou, convencido no começo de que estava identificado filosòficamente com Schelling. Aconteceu aos seus companheiros de estudo de Tübingen o mesmo que, em devido tempo, viria a ocorrer com Fichte e Schelling: só viram o contraste quando estava explícito e quando já não se podiam reconhecer nele. No prólogo da *Fenomenologia do Espírito* encontra-se o testemunho da ruptura com Schelling. Este, mortificado, voltou-se contra ele. Por causa da rudeza da sua separação não conseguiu ver que o trabalho de Hegel era a consequência intrínseca da sua própria tese. Daí por diante não lhe foi possível considerar o seu amigo de juventude — que entretanto o ia lendo mas definitivamente ultrapassando — mais do que um desertor e falsificador da causa comum. Não se apercebeu que Hegel já antes de 1801 o tinha ultrapassado.

A época de Iena foi para Hegel rica em atenções respeitosas, êxito e continuidade de trabalho. Começou os seus cursos com uma prelecção sobre a *Lógica e Metafísica*, à qual pertence também um *disputatorium philosophicum* de colaboração com

Schelling. Repetiu este curso várias vezes nos semestres seguintes, e na última vez no Verão de 1807, em que o fundiu numa introdução à *Fenomenologia do Espírito*. Os temas das suas prelecções foram os seguintes: *Direito Natural, Público e Internacional, Linhas fundamentais de toda a Filosofia, Sistema da Filosofia especulativa, Sistema da Filosofia especulativa da Natureza e do Espírito* (esta intitulada pela segunda vez *Filosofia do Real*); a estas juntaram-se ciclos sobre a *Matemática Pura* (Aritmética e Geometria) e acerca da *História da Filosofia*. A isto acrescentou as matemáticas quando se tornou professor extraordinário em 1805.

Os títulos das suas prelecções mostram claramente que já então elaborava a sua obra seguindo as grandes linhas que mais tarde levadas por diante constituiriam o «front» da sua problemática. As disciplinas fundamentais — Lógica e Metafísica — adquiriram desde o começo uma forma bem determinada, que conhecemos graças a um manuscrito, simples rascunho mas bem limado, com o título de *Lógica de Iena* (editado por J. Lasson em 1925). Deste modo está ao nosso alcance uma fonte fundamental na história da génese da sua grande *Lógica* de mais tarde, a qual não só viria a realizar mas também a ultrapassar as perspectivas esquematizadas naquele primeiro escrito.

A obra principal deste período é a *Fenomenologia do Espírito* (1807). Nela Hegel ergue-se já no alto da sua nova posição; deixa para trás a Filosofia da Identidade, nega com isso a intuição intelectual de Schelling e, encontrando-se na plena posse do seu método dialéctico, que sabe manejar com mestria, reúne num só e grande jacto um conjunto de pensamentos tão esmagador e enciclopédico que obteve dos seus contemporâneos, e para sempre, a fama de ser um pensador universal. O «Prólogo» desta obra é um testemunho monumental da sua superioridade especulativa. Constitui um programa de tudo o que há-de vir; é, por assim dizer, um prólogo ao trabalho de toda a sua vida. Na sua realização mostra uma maturidade que só ocasionàlmente voltará a alcançar nas obras posteriores. É um documento único do Idealismo Alemão em que é ultrapassado o fermento da época de Fichte e Schelling. O espírito filosofante contempla-se com calma grandiosidade a si mesmo e ao processo da sua formação.

Do ponto de vista material a época de Iena foi difícil. A pequena herança paterna estava em breve consumida; e um professor era extraordinàriamente mal pago, mesmo para aquela época. Quando as guerras napoleónicas reduziram substancialmente o número de ouvintes Hegel não pôde sustentar-se por mais tempo em Iena; teve que renunciar ao ensino e preocupar-se em adquirir dinheiro. Isso ocorreu imediatamente depois de ter concluído a *Fenomenologia*. Tinha de aceitar o que se lhe oferecia; por isso aceitou a redacção dum pequeno jornal de Bamberg. Como ele próprio sentiu esta actividade di-lo dràsticamente numa das suas cartas com a expressão «um condenado às galés do jornal». Este emprego acabou devido a um conflito por questões de redacção. Em 1808, Niethammer proporcionou-lhe outra vez uma existência suportável quando conseguiu a nomeação de Hegel para «Professor de Ciências Filosóficas Preparatórias e Reitor do Liceu de Nuremberga». O novo cargo era modesto comparado com as perspectivas de Iena e com a sua fama científica, então já consolidada. Mas era um recurso e Hegel soube aproveitá-lo bem.

Acostumou-se ràpidamente a Nuremberga, casou-se e conseguiu reunir felizmente o cargo de professor ao contínuo labor filosófico. Da prática do ensino surgiu directamente a sua *Propedêutica Filosófica* (editada como obra póstuma no tomo XVIII das suas *Obras Completas*). Nas classes superiores expôs a mesma matéria mais detalhadamente; assim durante oito anos se foi formando, ao longo de novas elaborações, um vasto conjunto: o que viria a ser a sua *Enciclopédia*. Surgiu, ao mesmo tempo, a obra fundamental do seu sistema, a *Ciência da Lógica*. Publicou o primeiro volume em 1812 e o segundo em 1816.

Esta segunda obra não se iguala à primeira pela complexidade do conteúdo, pelo brilho da exposição ou pela força de sugestão. Mas supera-a consideràvelmente pela profundidade conceptual, o rigor metódico e a importância sistemática do seu objecto. Apresenta-se como a realização daquilo que o «Prólogo» tinha anteriormente anunciado, como se este não tivesse sido escrito para a *Fenomenologia* mas sim para a *Lógica*. E em certo sentido é assim. Escreveu o «Prólogo» no fim, depois de ter acabado o livro, e de facto teve em mente, ao escrevê-lo, mais o planeado do que o realizado. Tinha conduzido a sua obra de Iena ao ponto mais decisivo. E aí se insere o trabalho de Nuremberga.

Tem-se afirmado com frequência que em 1807 o sistema tinha surgido da oficina de Hegel realizado e completo como Palas da cabeça de Zeus. Semelhante afirmação pode ser alimentada pelo deslumbramento que provoca a força repentina e intuitiva da *Fenomenologia*, que é como o raio que antecipa o pensamento. Além disso, em contraste com Schelling, Hegel manteve-se ao longo de toda a sua vida fiel à direcção que

ele mesmo pensou. Tinha, por outro lado, começado tarde e quando iniciou as suas publicações as primeiras tentativas tinham já ficado muito para trás. Não obstante, o seu processo evolutivo avançava contìnuamente, só terminando com a vida do próprio filósofo. A comparação de ambas as obras fundamentais caracteriza profundamente esta afirmação, que a *Lógica de Iena* inteiramente confirma. Era tão pouco possível construir sobre esta uma filosofia completa do espírito como sobre a *Fenomenologia*. Para tanto necessitava-se doutra fundamentação, que foi a *Ciência da Lógica*. Entre os trabalhos que ocuparam a vida de Hegel esta representa o ponto de mais profunda interiorização, assim como a *Fenomenologia* tinha sido o do máximo brilho literário, mas o sistema posterior (por exemplo, a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História*) foi o que maior influência exerceu tanto em relação aos contemporâneos como à posteridade.

Os amigos científicos de Hegel sabiam bem quão poderosa capacidade pedagógico-académica aguardava o seu verdadeiro destino na pessoa do Reitor do Liceu de Nuremberga. Havia muitos anos que em Erlangen, Berlim e Heidelberga se faziam diligências para o convidar. A cátedra de Fichte, em Berlim, estava vaga desde 1814. Hegel era o homem indicado para o seu preenchimento. Em 1816 recebeu uma consulta do ministro referente a este assunto; mas o oferecimento protelou-se. Imediatamente depois convidaram-no para Heidelberga e Hegel aceitou o convite com satisfação.

Em Heidelberga começou por dar uma prelecção sobre a *Enciclopédia das ciências filosóficas* e mais tarde repetiu o curso com o título modificado de *Filosofia no campo sistemático total*. Além disso voltamos a encontrar prelecções sobre *Lógica e Metafísica*, *História da Filosofia*, *Direito Natural* e *Ciência do Estado*. Como elementos novos acrescentam-se a *Estética* e a *Antropologia e Psicologia*. A última corresponde ao tema posterior da *Teoria do Espírito Subjectivo*.

Em estreita relação com as lições e a par de alguns artigos publicados nos anais de Heidelberga apareceu a sua terceira obra fundamental, a *Enciclopédia compendiada das Ciências Filosóficas* (1817). O vasto prefácio a este livro foi para os conhecedores de Kant e de Fichte uma excelente introdução aos assuntos de maior dificuldade e como tal não deixou de exercer influência. Por duas vezes, em 1827 e 1830, Hegel teve que reeditar a sua obra. Reúne-se neste livro toda a experiência pedagógica dos anos de Nuremberga à prática amadurecida das

prelecções académicas, nas quais se atinha absolutamente aos limites da capacidade receptiva dos estudantes. Acerca da intensidade com que trabalhou durante os dois anos de Heidelberga instruem-nos do melhor modo possível as palavras que em 1817 dirige a Niethammer; dava, nesse momento, três cursos que lhe absorviam todo o tempo; era um professor universitário principiante e tinha que «assenhorear-se primeiro, no sentido próprio do termo», das ciências que ensinava. Tal intensidade não só favoreceu as suas novas obras como também, acima de tudo, a sua incipiente mas ampla influência. Granjeou nestes anos os primeiros adeptos à sua causa, que constituíram o começo do que mais tarde viria a ser uma escola. Entre os primeiros encontrava-se o jovem Victor Cousin.

A sua nomeação para Berlim ocorreu em 1818. Em Berlim estava quase extinta a tradição filosófica da época de Fichte. Esperava-se de Hegel uma renovação rápida e completa da disciplina e do espírito académico. No começo estas esperanças ficaram frustradas. «Eu estava ansioso — escreve Solger no início do semestre de Inverno — por saber a impressão que o bom Hegel produziria. Ninguém fala dele, pois é calmo e aplicado.» Hegel não pretendia influenciar as massas. É certo que ele era capaz de ir ao encontro da compreensão do auditório, mas não de se tornar popular à custa dos assuntos. A sua influência seguiu o mesmo caminho lento e persistente que havia sido o do seu próprio pensamento. Mas logo que começou a triunfar, a sua vitória verificou-se numa escala que nenhum professor académico tinha alcançado desde os tempos de Christian Wolf. A sua influência passou da Filosofia para as outras ciências, da universidade para círculos mais amplos de homens cultos e, finalmente, chegou até aos órgãos do Governo. Nos treze anos da sua actividade docente em Berlim retoma os velhos temas das prelecções da época de Heidelberga. Com maior frequência tratou de *Lógica e Metafísica*; mas também de *Antropologia*, *Estética*, *Filosofia do Direito* (designada a maior parte das vezes por *Direito Natural e Público*) e dos cursos de *História*. A *Enciclopédia*, pelo contrário, não foi tratada. Aparecia agora de novo a *Filosofia da História Universal*, a *Física Racional* ou *Filosofia da Natureza*, a *Filosofia da Religião* e uma pequena prelecção *Sobre a prova da existência de Deus*. Destes assuntos publicou ùnicamente em forma de livro a *Filosofia do Direito* (1826), que contém também em forma resumida a sua Ética. Mas a construção interna do sistema revela-se nos grandes ciclos das prelecções. A par da Filosofia

do Direito achavam-se antes de mais a Filosofia da Religião e a Filosofia da História, que tiveram grande influência.

O êxito não cegou Hegel. É verdade que não podia impedir que no círculo dos seus discípulos, cada vez em maior número, se verificasse, à medida que o tempo passava, uma espécie de adesão dogmática às suas teses. Nada mais natural do que isso numa época em que a sua Filosofia não deixava de lado nada que fosse filosófico; e as conclusões rigorosas do seu sistema, a natureza coerciva do método dialéctico, assim como a elevação especulativa das ideias fundamentais — as quais, de facto, não se podiam alcançar de pontos de vista parciais —, favoreceram este resultado. Mas ele próprio não colaborou de modo algum neste dogmatismo hegeliano. O seu trabalho ininterrupto permaneceu sempre vivo. No seu último trabalho tratou dos pressupostos do todo: foi uma reelaboração do primeiro volume da *Lógica*. Mas já não pôde transformar a teoria da essência e do conceito, pois a morte ceifou-o no meio destes trabalhos. Morreu repentinamente, atacado de cólera, no Verão de 1831.

A escola hegeliana de Berlim tinha-se tornado há muito tempo num poder espiritual. Dos seus discípulos e amigos muitos foram seus directos colaboradores, tais como o teólogo Marheineke, os juristas Michelet, Gans, Henning e outros. A sua influência estendeu-se posteriormente até Karl Rosenkranz e Johann Eduard Erdmann. Também Bruno Bauer foi fortemente influenciado por Hegel. David Friedrich Strauss já não o encontrou com vida quando foi para Berlim para o ouvir. A muito apregoada «cisão» da escola hegeliana numa «direita e numa esquerda» diz respeito à Filosofia de Hegel pròpriamente dita. Só foi possível porque se descuidavam já os fundamentos para se atender à actualidade do problema dos fins.

Hegel nunca publicou as partes essenciais do seu sistema: a Estética, a Filosofia da História e da Religião e a sua História da Filosofia. Aos discípulos e amigos incumbiu a tarefa de reconstruí-las depois da sua morte, baseando-se em rascunhos e cópias das suas prelecções. Na edição das suas obras completas, que começou a aparecer em 1832, estes ciclos de prelecções ocupam muito espaço. A *Enciclopédia* apareceu em dois volumes; foi essencialmente ampliada pelas anotações tomadas das suas prelecções pelo editor. Com estas anotações é hoje conhecida como a *Grande Enciclopédia*. Quanto ao material esta edição das suas obras ficou incompleta, como é natural. Nos nossos dias, Georg Lasson tratou de completá-la. A sua nova edição da *Filosofia da História* (1920) apresenta um aspecto essencialmente alterado. Outro tanto ocorre com a *Filosofia da*

Religião. Além das edições críticas, também devemos a Georg Lasson a primeira publicação da *Lógica de Iena* (1923)[1].

Nas velhas edições faltam muitos dos primeiros trabalhos de Hegel. Da época de Iena registam-se a sua dissertação *pro venia legendi* intitulada *De orbitis planetarum* e alguns artigos do *Jornal Crítico*, entre eles um que trata de *Fé e Saber* e outro *Sobre as formas científicas de tratar o Direito Natural* (Tomo I). Os trabalhos anteriores a 1801 faltam por completo. Entre estes são de interesse especial uma *Vida de Jesus*, da época de Berna, e um fragmento do *Sistema* de 1800. Estes e uma longa série de outros escritos foram editados por H. Nohl com o título de *Escritos Juvenis de Hegel acerca dos temas teológicos* (1907). Outros esperam ainda a publicação.

[1] Fiz as citações com a simples indicação do volume em conformidade com a antiga edição das obras completas, a qual volta agora a ser acessível graças à nova impressão de Glockner. Nos casos em que recorro à edição de Lasson, como sucede sobretudo com a *Filosofia da História*, cito o título da obra e o editor.

Capítulo 2

A Fenomenologia do Espírito

1. Os começos

Na sua magnífica *História da Juventude de Hegel*, Wilhelm Dilthey expõe pela primeira vez, em harmonia com as fontes, o processo evolutivo da lenta maturação de Hegel. Pelos materiais apresentados reconhece-se até que ponto os problemas da Filosofia, da Religião e do Estado foram desde o início os motivos fundamentais. Bem cedo vem à luz a sua extraordinária capacidade de se absorver em assuntos históricos. Mas o interesse pelo real acasala-se igualmente cedo com o interesse pelo especulativo. Na matéria histórica se originam para ele os grandes problemas da Cultura e da Religião e estes terminam sempre de forma filosófica e sistemática.

Desde a época de Tübingen investigou a relação íntima que existe entre o Helenismo e o Cristianismo. Para Hegel o problema era desde logo actual no mais alto grau, uma questão de momento; sem deixar de ser, ao mesmo tempo, um problema especulativo. Apercebe-se da antítese histórica e esforça-se por chegar a uma síntese, que não encontra por ora. Na sua *Vida de Jesus* já está indubitàvelmente estabelecido o conceito da religião racional. Considera que a figura de Cristo é o símbolo da sua luta contra o dogma, o rito, a Igreja, o sacerdócio e inclusivamente contra a religião «positiva» em geral. Este facto é eterno e também o é o seu símbolo.

Enquanto com estas ideias se aproximava lentamente dum panteísmo de amplas proporções, ocupava-se também activamente de questões de direito público e político. Quanto a isto atinha-se concretamente às relações que se verificavam entre a sua pátria alemã, a Suíça e a Revolução Francesa; e a partir daqui aproximava-se da ideia de Estado própria do Direito Natural. No seu escrito de Iena sobre o *Direito Natural* este processo alcançou já uma certa perfeição. O ponto de convergência desta linha conceptual com a Filosofia da Religião acha-se no conceito de «Razão».

O Direito racional e a Religião racional têm as suas raízes num só e mesmo Absoluto. Cada vez mais conscientemente ia

tomando forma a ideia fundamental de que a tarefa da Filosofia não pode ser outra senão a do conhecimento deste Absoluto. Significa isto que, em relação àqueles domínios positivos da problemática, a essência do Direito, do Estado e da Religião também só pode ser entendida «filosòficamente» — ou seja, tal como «na verdade» é — e a partir da essência do Absoluto.

Nos fragmentos de Frankfurt encontra-se neste sentido um conceito do Absoluto já firmemente esboçado, ainda que não valorizado em toda a sua extensão. Relaciona-se dum modo consciente com o *ens absolute infinitum*, quer dizer, com Spinoza; mas ultrapassa-o num ponto principal: o Absoluto é «Espírito», a saber: «Espírito Absoluto». Como argumento para provar a sua tese Hegel considera que o Absoluto se revela no mundo como espírito. Por certo que por «revelação» Hegel não entende a da religião. Considera que todas as religiões positivas da História são manifestações dum espírito absoluto e único. A religião adequada é necessàriamente uma «religião pura do Espírito» e ele julgou encontrá-la no Espírito do Cristianismo — tal como o entendia.

Nesta altura Hegel já vê no Absoluto a unidade e diversidade simultâneas, pois o Absoluto é o que a si mesmo se concebe. A sua autodiferenciação é, por necessidade, autodesdobramento e no seu desdobramento opõe-se a si mesmo como o Outro. Como tal, o Absoluto é o Mundo; e como Mundo é, por sua vez, objecto de conhecimento. Mas como Mundo está muito longe de ser uma simples representação ou qualquer coisa de produzido pelo que conhece. Refuta desta maneira o idealismo na sua forma subjectiva, que para ele era também a de Kant e Fichte. Mas como o cognoscente no Mundo é, por sua vez, o mesmo Absoluto — que se tem a si mesmo por objecto entendido como «seu outro» —, resulta daqui que a verdadeira essência de todo o conhecer é o autoconhecimento do Absoluto. Na sua oposição ao objecto o Espírito absoluto é, não obstante, uno consigo mesmo.

Não é difícil reconhecer que reside nisto o plano dum sistema. A Filosofia tem de ser Conhecimento do «Espírito Absoluto». Tem, portanto, de o conhecer na sua Ideia, na sua separação e no regresso a si mesmo. Por conseguinte, a Filosofia deve articular-se em teoria da Ideia, da Natureza e da Moral. Tais são, pelo menos, as partes citadas neste caso. A primeira é a Lógica e a Metafísica; a terceira é a Ética, que coincide pràticamente com a Filosofia do espírito posterior.

Um trabalho de Reinhold, pensador que se tinha tornado partidário de Bardili desde 1800, deu ensejo a Hegel para escrever sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Reinhold, nas *Contribuições para uma fácil visão conjunta do estado da Filosofia*, tinha negado a autonomia da Filosofia da Natureza de Schelling, que nessa época já se encontrava completamente desenvolvida; e explicou-a como uma simples consequência da *Doutrina da Ciência*.

Hegel, que naquele tempo estava próximo do ponto de vista de Schelling, considerava com razão que havia nisto uma desfiguração do problema. O título deste escrito revela a sua tendência para obter uma figuração correcta. Mas enquanto se entregava à tarefa de a realizar a investigação arrastou-o para as profundidades das questões últimas fundamentais de tal modo que a finalidade original passou para segundo plano e, em troca, a natureza específica do seu pensamento pôde irromper.

Recorre ele em primeiro lugar a Kant. «A filosofia kantiana necessitava de separar o espírito da letra e o princípio especulativo destacara-se dos restantes.» Fichte encontrou esse princípio na dedução das categorias: é a «identidade do sujeito e do objecto». Aqui reside uma Teoria do Entendimento que «é sustentada pela Razão para além do baptismo». Mas a identidade encontrada foi limitada por Kant «a doze ou talvez a nove actividades puras do pensar», pois que, não tomadas em conta as categorias da modalidade, deixou de lado «o imenso reino da sensibilidade e da percepção, da "aposteridade absoluta", quer dizer, o reino da "não-identidade". Assim aconteceu porque se prescindiu da Ideia, do produto da Razão, da Identidade; isto é, do racional» [1]. Introduz-se deste modo a oposição, que uma vez introduzida não pode ser deixada em meio.

Fichte purificou a identidade do sujeito com o objecto e deu-lhe expressão por meio da fórmula Eu = Eu. Mas logo que fez as suas deduções a partir deste ponto deu ao Absoluto a «forma duma condição da consciência pura» e à consciência a dum condicionado. A Razão é «reduzida ao nível do Entendimento». Com esta redução da sua dignidade ela torna-se num «princípio das configurações que o Absoluto tem de dar a si mesmo e um princípio das Ciências». Em consequência deste facto, Hegel distingue duas facetas no pensamento de Fichte, correspondendo: uma à «identidade da Razão Pura» e a outra à identificação da Razão com a «consciência pura» (o Eu), o que significa que a Razão se torna finita. O «sujeito-objecto»

[1] 1) I. 162 e seg.

de Fichte torna-se subjectivo; por isso Schelling lhe opôs o «sujeito-objecto objectivo».

Semelhantes determinações preliminares actuam abstractamente e não permitem entrar no concreto. Mas basta que nos lembremos das dificuldades com que a *Doutrina da Ciência* de Fichte começou para encontrarmos confirmadas em todas as suas formas estas determinações. Parafraseando livremente, poder-se-ia dizer que se tudo provém do Eu (pois o Eu «põe» inclusivamente o seu não-Eu), tem também tudo de conservar em si mesmo o carácter de Eu e regressar a este. Mas Fichte deixa-o ficar como um dever-ser: tudo deve ser Eu. A identidade é anulada.

Se a Razão foi apenas consciência o ser inconsciente não pode compreender-se a partir dela. O entendimento encontra o seu objecto como algo que lhe é exterior: a manifestação do Absoluto «aparece» isolada dele «e estabelecida como uma realidade autónoma». «Mas, ao mesmo tempo, esta manifestação não pode negar a sua origem e dela tem de partir para constituir, como totalidade, a multiplicidade das suas limitações.» Ao mesmo tempo que o entendimento tem em conta semelhante necessidade imita a Razão (quer dizer, a Razão Absoluta) num pôr absoluto; e com isso se torna finita. O entendimento não a pode abarcar em nenhuma situação, pois a Razão absoluta é o primário precisamente como não-entendido e obscuro, como unidade anterior à diferenciação. Mas o entendimento é um produto do rompimento dessa unidade. Ora, enquanto rompimento entre o Ser e a Consciência, entre a Natureza e o Espírito, fica-lhe como resultado ser o contraproduto destes; e, em despeito da Razão, não pode alcançar a consciência que ele é porque precisamente a consciência o separa do Ser por meio da oposição em que ela se encontra.

Visto que o Entendimento não pode regressar à Razão tem que avançar para ela, já que é uma «necessidade da Filosofia» superar a oposição. Mas só é possível satisfazer tal exigência quando a Razão se reconhece no seu oposto. «O Absoluto é a noite, e a luz é mais jovem do que ela; a distinção entre ambos, assim como o surgimento da luz a partir da noite, constitui uma diferença absoluta.» Mas a tarefa da Filosofia consiste precisamente em reunir estes pressupostos; como devir, há-de colocar o Ser no Não-Ser; como manifestação do Absoluto, a cisão no mesmo Absoluto; como vida, o finito no infinito[1].

[1] 2) I. 177.

O instrumento da Filosofia é a «reflexão». Não é fácil de determinar o que esta palavra ambígua significa neste caso. Não é simplesmente «o reflectir-sobre-qualquer-coisa» de Fichte — porventura sobre o acto, como ocorre permanentemente na *Doutrina da Ciência* —; mas também não é o simples retirar-se para dentro de si como mais tarde em Hegel mesmo. É um fazer do entendimento que tem por objecto qualquer coisa de exterior a ele e que, por isso, é «posição». Consequentemente, a reflexão não pode fazer justiça ao seu objecto. «O Absoluto deve ser reflectido, deve ser estabelecido; mas dessa forma não foi estabelecido mas sim negado, pois ao mesmo tempo que era estabelecido era limitado.» Na limitação o Absoluto já não existe[1]. Ora, como a reflexão não pode aniquilar o Absoluto aniquila-se «a si mesma»; e, ao mesmo tempo, aniquila «todo o ser e todo o limitado» quando estabelece o Absoluto. Ela é, assim, impelida para uma nova «posição», a qual, por sua vez, virá a sofrer a mesma anulação. Mas o processo que assim se origina é um progresso que conduz à absoluta identidade. Sempre que fica preso a um grau deste processo, a qualquer coisa posta na oposição e na finitude, o entendimento permanece porque «a diversidade do Ser situa-se entre duas noites; desprovida de resistência clama do nada». O entendimento nunca poderá captar tal coisa. Só vê o parcial, não o todo. «Visto que a sua essência se refere à completa determinação, e como o determinado está nele imediatamente limitado pelo indeterminado, nunca completará a sua tarefa de estabelecer e determinar.»

Mas a razão pode alcançar o segredo do entendimento, reconhecer as suas «posições» como negações e superá-lo com isso. Esta superação ocorre pela irrupção do Absoluto no entendimento finito. «A reflexão como faculdade do finito e o infinito que se lhe opõe sintetizam-se na Razão, cuja infinitude abrange o finito em si.»[2]

A base da *Doutrina da Ciência* é a existência de um ponto de partida absoluto para a reflexão. Fichte formulou este ponto de partida como um princípio; mas este tem forma de «posição», e desta sorte é antes um produto da reflexão. O ponto de partida é uma posição da reflexão para a reflexão. «De qualquer coisa pensada que a proposição exprime pode provar-se muito fàcilmente que está condicionada pela posição contrária e que por isso não é absoluta.» A maior parte das vezes é impossível filo-

[1] 3) 178 e segs.
[2] 4) I. 180.

sofar partindo dum princípio. Está na essência de toda a posição manifestar-se como relativa. A reflexão carece de princípio e fim, todo o começo é já qualquer coisa de mediato e todo o fim é um elemento intermédio para qualquer coisa de mais vasto. A admissão dum princípio básico por causa da sistematização é uma «tarefa fácil»; mas isto significa ocupar-se duma «ilusão» e a ilusão vinga-se ao mostrar que o estabelecido é, como estabelecido, antinómico [1].

É fácil provar que em Fichte ocorre isto. O segundo princípio apresenta-se expressamente com a exigência de ser condição do primeiro, e portanto de ser tão incondicionado como ele. Por esse motivo o primeiro logo se cinde em antinomias, pelo menos na sua pretensão de ser o primeiro; e a partir daqui a série de antinomias vai necessàriamente aumentando. Tal é o ponto de apoio da dialéctica de Fichte. Contra ela nada haveria a objectar se, procedendo com radicalismo suficiente, superasse o carácter absoluto do seu princípio; porque desse modo não só se superaria a si mesma — o que está implícito na sua essência —, mas também prolongaria para trás a sua perspectiva até chegar ao princípio estabelecido; e ao abarcá-lo assim como relativo iria mais além da consciência e da sua eterna finitude para penetrar no Absoluto, pois o Absoluto está necessàriamente para além do princípio estabelecido. Não basta obtê-lo; a Filosofia tem que ser simultâneamente o saber de si mesma e do seu objecto. Isto era justamente o que Fichte exigia.

O que de positivo resulta desta concepção encontra-se, em primeiro lugar, naquilo que Hegel chama «intuição transcendental» e que Schelling tinha designado por «intuição intelectual». Com o termo *transcendental* Hegel quer designar uma visão do idêntico na qual o sujeito e o objecto «estão absorvidos». O princípio fundamental é, portanto, completamente transcendental e não resulta a partir dele oposição alguma entre o subjectivo e o objectivo [2]. E se o Absoluto e o fenómeno continuarem a opor-se, semelhante oposição «transcendental» deverá ser vista como identidade; não como o fazem os sistemas dogmáticos — que consideram o Absoluto como «causa» do fenómeno —, mas sim no sentido de que o Absoluto terá de ser visto como o que se manifesta no próprio fenómeno. Logo, com esta intuição se supera o «posto» e se capta o Absoluto anteriormente a toda a reflexão.

[1] 5) I. 186.
[2] 6) I. 201.

Mas o outro aspecto que daqui resulta diz respeito à disposição substancial de todas as formas fenoménais e, em consequência disso, simultâneamente às disciplinas filosóficas que tratam delas, ou seja, à ciência do objectivo e do subjectivo, à Ciência da Natureza e à consciência (Espírito). Já se não opõem como contrários heterogéneos nem são sequer paralelas como a *extensio* e a *cogitatio* de Spinoza; a sua conexão não reside ùnicamente na origem comum, mas sim no nexo que é inerente às formas e visível nos conteúdos. Mas isto só se efectua quando elas são concebidas no que são, quando coexistem num mundo único e quando são entendidas como membros dum todo, quer dizer, como secções duma interligação gradual, única e universal, que é o que permite passar da Natureza para o Espírito.

Neste ponto, a ordenação de Spinoza é substituída pela de Leibniz. A relação de contiguidade, que permanece eterna oposição, é substituída por uma relação de sequência, pela qual o processo se unifica. «Porque o Absoluto é o mesmo em ambos os casos e as ciências não apresentam simplesmente as leis da oposição como formas mas sim na medida em que o sujeito e o objecto se estabelecem nelas, as ciências mesmas não são oposições ideais mas reais; e por isso deverão ser consideradas como parte duma única continuidade, como saber interdependente.» Segundo o sistema da Identidade, o Absoluto é um ponto central indiferente mas que só se desenvolve no todo, «e por isso ambas as ciências aparecem como o progresso do desenvolvimento ou da autoconstrução da identidade na sua marcha para a totalidade» [1].

Sempre que Hegel entra no campo da Filosofia da Identidade torna-se manifesta a unidade homogénea da oposição entre Natureza e Consciência, não na medida em que ela é uma unidade postulada simplesmente a partir de um princípio, mas na medida em que é unidade «da continuidade» das formas mesmas; a diversidade do mundo não se divide dualìsticamente. A inteligência começa muito abaixo da consciência e tanto os seus graus como os da Natureza são Razão absoluta. Dentro da série, o ponto de demarcação entre ambos os domínios é tomado como real; é o ponto que os une e também os separa. O despertar ou a consciencialização do Espírito é o termo da Natureza e o início da consciência, o cume mais alto e o germe primeiro, ao mesmo tempo ponto de convergência e base de expansão. «O intermédio, o ponto de transição do qual a identidade cons-

[1] 7) I. 268.

truída como Natureza passa a construir-se como inteligência, é o devir interno da Luz na Natureza, o raio do ideal que, como diz Schelling, se desfere sobre o real e o seu constituir-se como ponto.» [1]

E na medida em que o intermédio é a própria Razão, o Espírito absoluto que percorre «todos» os graus de ambos os domínios, o ponto de transição é, em sentido elevado, a forma central da experiência do Absoluto, a forma que tudo une. E este ponto é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente a ambas as ciências, cujos objectos nele se apoiam. Nele ambas se transformam na «intuição transcendental», e tanto é dizer, neste caso, na «intuição da eterna encarnação de Deus, do testemunho do Verbo original».

Històricamente não deixa de ter interesse o facto de o primeiro escrito de Hegel se relacionar, nas suas expressões, com Bardili, o pensador que se aproximava mais, entre todos os contemporâneos, daquilo que viria a ser mais tarde a tendência de Hegel. Reinhold, que se arvorava em intérprete de Bardili, tinha falado duma «verdade original» que se encontrava para além do conhecimento em contraste com a «primeira verdade conceptual». Hegel vê nisto uma desfiguração do assunto, porque uma verdade fora do conhecimento é um «absurdo»; e também porque dessa forma fica por desconhecer o sentido do Absoluto, cuja essência é a Razão. Mas Reinhold julgava poder apoiar-se no *Compêndio da Primeira Lógica* de Bardili, pois aí se falava dum *materiatur* [«ser materializado»] que tem de ser «aniquilado» por meio do pensamento. Hegel toma a defesa de Bardili contra o seu próprio discípulo e intérprete com a indicação de que, segundo o *Compêndio*, existe junto ao *materiatur* algo que se não pode aniquilar pelo pensar; «uma forma independente do pensamento que há-de submeter-se à forma deste porque, segundo a lei da Natureza, a forma não pode ser destruída pela forma» [2].

Com a sua referência à «lei da Natureza» Hegel faz alusão ao ponto fundamental do *Compêndio* de Bardili, segundo o qual o «pensar enquanto pensar» é não só legalidade da forma, mas também ao mesmo tempo Natureza; e que a lógica pura é simultâneamente lógica de todo o ente. Hegel acerta assim com o ponto em que Bardili se aproxima da Filosofia da Identidade, mas ao mesmo tempo já supera essa Filosofia. Com efeito,

---

[1] 8) *Ibidem.*

[2] I. 29. Cf. pp. 47-48.

estendeu o domínio do lógico ao fundamento originário de todas as coisas, por meio do qual a Lógica, efectivamente, se torna a ciência do Absoluto. Reinhold confundiu a forma reflexiva da Filosofia com a essência do sistema. Deste modo, «pôde ver na *Lógica* de Bardili um sistema diferente do da sua teoria».

Mas Hegel aceita esta situação de uma maneira completamente positiva, como «a tendência radical que trata de reconduzir a Filosofia à Lógica». É a sua própria tendência fundamental de mais tarde. Hegel esforçou-se por dar à Lógica a sua justa posição no todo, ou seja, por assinalar-lhe a sua posição fundamental entre as outras ciências: as da Natureza e as do Espírito. «A Lógica, entendida como manifestação auto-estabelecida dum aspecto da necessidade universal da Filosofia, deve tomar o seu lugar objectivo, necessário e determinado dentro da diversidade dos esforços culturais relacionados com a Filosofia; mas antes de o alcançar tem de encontrar uma forma fixa.» [1]

Em relação a isto, é visível a diferença entre o pensamento de Hegel e a Filosofia da Identidade de Schelling. Este tinha falado das gradações «quantitativas» entre o subjectivo e o objectivo. Mas «no» Absoluto não há lugar para tais gradações, na medida em que ele é definido como «indiferença absoluta». Elas caem fora do domínio dele, anulam-no assim, pois que está na essência do Absoluto como tal não ter nada relativo a par de si. Como se podem, pois, entender essas gradações?

É óbvio que só existe uma possibilidade: é preciso admitir-se a diversidade do relativo no Absoluto, na verdade, tanto a diversidade da Natureza como a do Espírito. Mas a simples afirmação desta inclusão não basta. Seria necessário, pelo contrário, mostrar *como* o relativo está no Absoluto e como — apesar da sua permanência nele — pode surgir do Absoluto. Mas isto significa nada menos do que a necessidade duma teoria que penetre o Absoluto.

Contudo, tal teoria não teria finalidade se com o Absoluto tivéssemos que ocupar-nos de algo de transcendente e estranho ao pensar. Mas se ao ocupar-nos dele é da Razão que tratamos — quer dizer, fundamentalmente do mesmo que também em nós pensa e concebe — a situação será outra, e quando o nosso pensamento desenvolve a sua própria lógica desenvolverá a do Absoluto. Esta consequência fica todavia em estado latente; mas

---

[1] 10) I. 294 e segs.

tudo leva a ela; e a referência à *Primeira Lógica* de Bardili permite conjectura que interiormente a decisão já estava tomada.

O pequeno escrito da *Revista Crítica* sobre *A Relação da Filosofia da Natureza com a Filosofia em Geral* completa oportunamente estas últimas ideias. Nele se esclarece um ponto sobre o qual — segundo o juízo de Hegel — a Filosofia não se tinha podido decidir, a saber: sobre «o requisito incondicionado de ter o Absoluto fora de si mesmo». A tendência de o conduzir até «à subjectividade mais interior» iniciara-se com o Cristianismo, mas foi o contrário que daí resultou: «o afastamento total da divindade em relação a um mundo que, em consequência da retirada do seu princípio vital, se torna rígido como um cadáver»[1]. Quando o Absoluto é colocado fora do Eu, o Eu fica também colocado fora do Absoluto. E deste modo se torna já, na verdade, relativo. O que está elevado ao Absoluto é apenas a cisão. Mas o que é necessário é algo diverso, precisamente «o que anule toda a cisão, pois só isto é o verdadeiro Uno e a imediata Identidade».

Portanto, sempre que isto se verifique este Uno regressa à sua identidade, a qual deve ser apreendida tanto no Eu como no não-Eu. Tal apreensão seria imediatamente «um verdadeiro universo do saber»; e outra coisa não pode a Filosofia. «Apenas aquilo que provém da unidade absoluta do finito e do infinito é capaz, imediatamente e por si mesmo, duma apresentação simbólica; portanto, capaz também daquilo a que aspira toda a Filosofia verdadeira, a saber: tornar-se objectivamente, na religião, uma fonte eterna de novas intuições e um modelo universal de tudo aquilo que na actividade humana se esforça no sentido de exprimir e cultivar a harmonia do universo.»[2]

Nesta época o pensamento de Hegel girava incessantemente em torno de um ponto: a apreensão do Absoluto, mas esta só é possível se alcançar a penetração interior. O Absoluto não é apreensível nas suas referências a outras coisas (*Verhältnissen*) — quer à Consciência, quer à Natureza —, pois toda a referência é relação (*Relation*) e torna relativo aquilo a que diz respeito. Portanto, só em si mesmo pode ser apreendido o Absoluto. Mas como é que o pensar reflexivo, que está vinculado ao relativo, o poderá então captar?

Apresenta-se nesta altura a Filosofia da «Fé» para resolver a dificuldade. Kant, Jacobi e Fichte, cada um à sua maneira,

[1] 11) I. 302 e segs.
[2] 12) I. 309.

percorreram este caminho: onde já não existe possibilidade de saber introduz-se a fé ou crença. É profundamente característico o modo como Hegel se opõe a este recurso. Dedicou a esta questão o mais extenso dos artigos de Iena: *Fé e Saber, ou a Filosofia reflexiva da subjectividade na plenitude das suas formas, na sua qualidade de Filosofia kantiana, jacobiana e fichtiana.* Este escrito minucioso no seu pormenor — não mais breve do que o antigo sobre *Diferença*, mas muito mais legível e apropriado como introdução ao pensamento de Hegel — é inteiramente o contrário do que se poderia esperar: uma negação brusca e total da Filosofia da Fé. Considera que o recurso ao sentimento é uma traição à razão, uma negação do seu carácter absoluto e da sua identidade e até um expediente de cepticismo arbitrário, assim como uma recaída precisamente naquela filosofia popular do bom senso humano de que um saber presunçoso se propunha libertar-nos por meio do remédio santo da Fé.

Kant é quem melhor resiste a esta crítica. Nele, a Fé é pelo menos uma fé pura na Razão, que portanto guarda em si o essencial da consciência especulativa. A raiz dos postulados de Kant acha-se nas «Ideias da Razão Pura» e isto não significa mais do que uma forma particular da certeza. Para a forma desta certeza é, porém, determinante a lei da restrição, elaborada na *Dedução dos conceitos do entendimento*. Deus, a liberdade e a imortalidade, entendidos como «coisas em-si», «não podem ser conhecidos». Não obstante, podemos ter a certeza da sua existência. Tal certeza é a Fé.

O filósofo da identidade deve rejeitar isto. Por meio da sua «dedução», Kant elevou-se até ao nível da identidade; mas ficou prisioneiro dum dualismo universal. O sujeito e objecto ficam separados; a coisa em si e o fenómeno opõem-se; o conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori* enfrentam-se e restringem-se mùtuamente. Para os grandes e principais objectos metafísicos — Deus, alma e mundo — só resta, de facto, a Fé. Mas a certeza deles — ainda mesmo quando são rebaixados para a «razão prática» — permanece um corpo estranho nesta teoria da experiência. Entre a razão teórica e a prática abre-se o mesmo dualismo que se encontra entre o Saber e a Fé, como se para Kant a Razão não fosse, no fundo, a mesma coisa e como se o primado da Razão prática não elevasse a Fé até ao Saber.

Se, como Hegel, nos colocarmos na perspectiva da Razão absoluta, que se sabe e concebe a si mesma — e o que esta Razão pensa é, de facto, ela mesma, a saber, Fundamento universal, Espírito eterno, Deus, Liberdade e Vida absoluta —, verificamos

assim a existência dum puro contra-senso na filosofia kantiana. É como se a Razão pura ao tornar-se interior a si mesma não quisesse, não obstante, admiti-lo. Ora, Jacobi leva semelhante contradição ao extremo, ao reduzir à Fé todo o saber em geral, e não só quanto às «coisas divinas» e ao eterno, mas também às coisas mundanas e temporais. A diferença entre a coisa e a «coisa em si» volta a ser abandonada e o conhecimento sensível torna-se questão de fé. O princípio de Jacobi é, em geral, atribuir tudo o que não pode ser «demonstrado» à Fé; e, visto que toda a demonstração assenta nos primeiros dados tomados como tais, toda a certeza recorre, de algum modo, a algo em que se crê.

Jacobi tinha caracterizado a *Crítica* de Kant como uma tentativa para conduzir a «Razão até ao entendimento». Na medida em que Hegel vê em Kant o filósofo da reflexão, preso obstinadamente à finitude do entendimento, esta definição não será, aos seus olhos, desacertada. Mas a questão estava em levar a razão à Razão, quer dizer, a si mesma. Em vez disso, para Jacobi a Razão também circula à roda do entendimento.

A forma fichtiana da Filosofia da Fé, que se baseia no primado do prático, volta a aproximar-se da kantiana. A um sistema da Natureza opõe-se um sistema de Liberdade. No primeiro, o homem está manietado e sente as suas algemas como uma desgraça, de que deseja ansiosamente libertar-se. O que o liberta é a necessidade de liberdade, a rebelião contra a Natureza e a sua Lei, a resistência que os «desejos» opõem às ideias racionais. Mas é também uma resistência à própria imersão no universo e a uma unificação com ele; é uma arrogância do Eu perante a ordem do mundo; é uma força que se lhe opõe — ao ser opõe-se, de facto, um dever-ser —; é um «orgulho monstruoso» do ser finito, cego para o Ser Infinito e para a sua lei; é um «desvario da presunção» que se castiga a si mesmo, porque o dever-ser, sobre o qual se apoia, não se realiza e fica eternamente incompleto como aspiração; é, portanto, uma nova e grande desdita a que reside na «Fé» que não se confirma no curso do mundo. E toda essa «indescritível miséria» é, arbitràriamente, exorcismada porque corresponde às leis da mesma «Razão», às quais o Eu se submete com «vergonha» — da mesma Razão que se rebela no Eu, não pressentindo que se rebela contra si mesma. Há aqui uma «concepção que é totalmente estranha à identidade absoluta do sujeito com o objecto e cujo princípio é a absoluta não-identidade»[1].

[1] 13) I. 141 e segs.

O dualismo atingiu aqui os seus limites extremos. Até a própria infelicidade o anula já; de tal modo que poupa o trabalho ao crítico, já que tudo isto é a sua própria refutação. A desvalorização universal do mundo, que, todavia, é tanto uma manifestação da Razão como «a do Eu», parece a Hegel um profundo pecado, ingratidão e desonra do homem. Aquilo a que Fichte chamou o «destino do homem» apresenta-se-lhe como falsificação fundamental do seu destino directamente realizada segundo um plano.

Mas a Filosofia da Fé é julgada, simultâneamente, com o dualismo. Ela testemunha a sua impotência no momento em que subtrai àquilo em que se crê o seu sentido próprio: o de ser certeza. O que devia ser superior revela-se como o que é incapaz de autodeterminação. Só nos restam, finalmente, duas possibilidades: ou o mundo se baseia na ordem, razão, determinação e sentido ou não. Se ele não se baseia na Razão, então toda a aspiração se perdeu e toda a fé é vã. Mas se se baseia, a Razão estará também na raiz do próprio Eu e poderá ser aprendida e «conhecida» através dele — poderá, inclusivamente, também ser conhecida pelo Eu no não-Eu. E, nesse caso, não só a revolta será supérflua, mas também a Fé, na medida em que esta se levanta, se ergue contra o saber racional. Mas se a Razão se introduz neste saber, como sucede no pensamento especulativo, desaparece o seu contraste com ele e restabelece-se a identidade da Razão que se concebe a si mesma, tanto no universo como no homem.

Esta crítica da Filosofia popular fichtiana — pois a custo se poderá designar de outro modo em Fichte a Doutrina da fé — possui também ela um carácter popular; adapta-se à outra para a levar, pelos seus próprios métodos, *ad absurdum*. Sob um aspecto se eleva, contudo, muito mais alto: na esfera do pensamento especulativo. Este aspecto diz respeito à refutação da interpretação kantiana da prova ontológica da existência de Deus. A prova faz com que a existência de Deus se conclua da sua essência *(essentia)*. Kant opõe-se a esta prova com o fundamento de que a existência não é um predicado. A ideia de Deus é dada, e a realidade — que, como tal, nunca pode residir na ideia — é-lhe acrescentada. Deve estar aqui o erro do argumento, pois o que é uma adição pretende passar por consequência dessa ideia.

Mas que faz o próprio Kant com a sua doutrina da ideia de Deus? Admitiu nela uma fé «prática». Ora, à Fé não são dadas senão ideias; logo, só assume sentido prático quando admite Deus como real. Realiza, portanto, exactamente o que o argu-

mento ontológico afirmava: que entre a ideia de Deus e a sua realidade há identidade, que com a ideia de Deus, que não é uma qualquer, mas sim a ideia do Absoluto, as coisas não se passam como com as outras ideias e que, por conseguinte, a argumentação que parte da indiferença da essência em relação à existência não se lhe aplica.

Esta é, justamente, a argumentação de Kant contra a prova ontológica. «Se tirarmos à Fé prática da filosofia kantiana um pouco da indumentária antifilosófica e antipopular com que ele a cobria, dela não tira mais nada além da ideia de que a Razão tem, ao mesmo tempo, realidade absoluta; de que nesta ideia se supera toda a oposição da liberdade com a necessidade; e de que o pensar infinito é, ao mesmo tempo, realidade absoluta, ou absoluta identidade entre o pensar e o ser. Ora bem, semelhante concepção não difere daquela que o argumento ontológico e toda a verdadeira Filosofia reconhecem como primeira e única, ou seja como verdadeira e filosófica»[1]. É certo que Hegel não desconhece que Kant expôs este pensamento de outro modo. Este filósofo «transvazou-o na forma humana, que harmoniza a moralidade com a felicidade». Mas isso é para Hegel uma humanização «péssima», é um produto típico da filosofia da reflexão que se não consegue verdadeiramente elevar até ao conteúdo da ideia. «Com efeito, a Razão, tal como actua no finito, e a Natureza, tal como se sente no finito, não se podem erguer até ao nível que supere semelhante fé prática.»

Esta circunstância não impede Hegel de reconhecer na Ideia deformada — e tornada finita — o sentido especulativo que ela, originàriamente, possuía. E se considerarmos a felicidade, a perfeição e o carácter absoluto, na moralidade, a interiorização da Razão absoluta, não será difícil reconhecer-se também na concepção kantiana da ideia de Deus a identidade entre a Ideia e a realidade, entre o exigido e o realizado, ou — como dirá mais tarde a fórmula de Hegel — entre o racional e o real. «Se esta concepção tivesse alcançado a visão e o conhecimento de que a razão e a Natureza se harmonizam absolutamente, teria tido então de reconhecer como um nada a sua má moralidade, que não se harmoniza com a felicidade, e a má felicidade que não se harmoniza com a moralidade; mas acontece que ambas são alguma coisa, e uma coisa elevada e absoluta[2]. Hegel teve, durante toda a sua vida, profunda veneração pelo antigo argumento

[1] 14) I, 48.
[2] 15) I, 49 e segs.

ontológico. Procurou reabilitá-lo na *Lógica*, colocando-o sobre outras bases. Mas para o nosso caso há dois pontos interessantes: em primeiro lugar, que Hegel apele para o próprio Kant e para a sua teoria da ideia e do postulado — que é o testemunho principal da ideia — contra a sua própria crítica ao argumento ontológico; em segundo lugar, que o sentido do argumento coincida, intrinsecamente, com a tese da identidade que, em geral, por a considerar lei fundamental de todas as coisas, é o remate da argumentação filosófica. Na verdade, já não é uma «demonstração», já não é argumento, mas uma certeza que precede qualquer argumentação. É, somente, a exposição conceptual de semelhante certeza. Se, ao mesmo tempo, a razão tem realidade absoluta, esta realidade deverá também poder interiorizar-se quando a razão conceber a sua própria essência. E, igualmente, se é uma razão idêntica a que, como «Absoluto», se encontra no princípio das coisas, a sua própria «Ideia» será, com efeito, aquela que «toda a verdadeira Filosofia» reconhece «como primeira e exclusiva, assim como a única verdadeira e filosófica».

Em relação ao que acabámos de dizer, resta ainda um ponto que necessita de esclarecimento. Na crítica de Hegel à filosofia kantiana desperta a atenção a sua atitude de repúdio em relação à Ética de Kant. Não fica suficientemente explicado, nem pela carência do conceito do dever, nem pelo postulado da felicidade, que a moralidade, no sentido kantiano, tenha de ser absolutamente uma «má moralidade». Mas possuímos dos mesmos anos (1802-1803) um extenso escrito de Hegel, publicado no *Kritische Journal*, que nos informa sobre este aspecto. É o ensaio *Acerca dos modos científicos de tratamento do Direito Natural e do seu lugar na Filosofia Prática e a sua relação com as Ciências positivas do Direito.*

Este trabalho não é, propriamente, o que se poderia esperar deste título. Pelo menos a Filosofia do Direito está de tal modo dentro da Ética que esta se torna o tema principal. E disto resulta uma ideia de «moral absoluta» que contrasta, dum modo muito essencial, com a teoria kantiana da lei moral. Em conformidade com o modelo dos antigos, Hegel vê a moral genuína no Estado, entendido como «organismo ético». O todo é «anterior» às partes. «De harmonia com a natureza, o povo está antes do indivíduo», diz Hegel seguindo Aristóteles. Mas em Hegel isso significa qualquer coisa mais. Para Hegel não existe, em geral, a moral do indivíduo, pelo menos na qualidade de ente para-si; e, por isso, uma lei moral que queira determinar a vontade pessoal enquanto tal, é falsa. «A moral do indivíduo é a pulsação de todo o sistema; é, inclusivamente, o sistema inteiro.» E mais

adiante: «A moral absoluta é tão essencial à moral de todos que não se pode dizer dela que, como tal, se reflecte no indivíduo.» Então, na medida em que se exprime no indivíduo como moral absoluta, ela estabelece-se sob a forma de negação, ou seja, é a possibilidade do espírito universal. E as qualidades éticas que pertencem ao indivíduo, tais como a coragem, a temperança, a sobriedade, a generosidade, etc., são moral negativa... e possibilidades ou capacidades a existir na moral universal»[1]. Como «virtudes», estas qualidades só devem valer na medida em que «voltam a individualizar-se numa energia superior». Mas semelhantes energias só poderão ser, portanto, formas dum Absoluto; e elas próprias, longe de serem absolutas, são «unicamente o aparecimento mais forte dum aspecto da Ideia do todo»[2].

O conjunto da moralidade consiste, para o indivíduo, em ser membro dum povo. Toda a educação e toda a legislação o indicam. O que passa além disto é arrogância e desconhecimento da própria essência, em rigor, falsificação da moralidade. O indivíduo, enquanto está em contacto vivo com o povo e a coisa pública, faz o direito sem reflectir e a partir deste contacto. Não conhece a vida senão como forma das necessidades da comunidade. A reflexão surge apenas quando a comunidade se relaxa. Ela é, pois, um sucedâneo, um substituto débil do sagrado vínculo anterior.

Para Hegel a ética kantiana é a filosofia típica de tal reflexão. Formula a exigência ética, elevando-se, assim, à luz da reflexão, e apresenta ao indivíduo uma liberdade que é a destruição do laço original. Do ponto de vista da «moral absoluta», é uma moral não-ética. E tal é o que se apresenta no carácter formal do imperativo categórico que, no fundo, não diz propriamente o que deve ocorrer, mas a norma que agrada ao indivíduo; para além disto só existe um critério geral: o que não deve acontecer.

2. Tema e plano da Fenomenologia

Entre os escritos de que tratámos e a *Fenomenologia* encontram-se os apontamentos para uma obra póstuma, a *Lógica de Iena*, que é a base duma primeira elaboração. Se a juntarmos às outras obtém-se uma imagem completa que corresponde já, aproximadamente, ao sistema posterior na sua envergadura. Mas isto tudo ainda está em preparação, em germe apenas. Em contrapartida,

[1] 16) I. 396 e segs.
[2] 17) I. 399.

a *Fenomenologia do Espírito* é a primeira realização conceptualmente completa.

A nova obra é um sistema e pretende ser tomada como tal. E é também, por sua vez, parte dum sistema, próximo como está ainda da *Doutrina da Ciência*. Como esta obra, a Fenomenologia começa com a consciência e, também como ela, avança através dos seus graus. Fica excluído o que está abaixo da consciência, o Espírito inconsciente ou a Natureza. Este facto pode causar-nos estranheza, porque o plano para ultrapassar a Filosofia da Natureza, de Schelling, para retroceder e penetrar no Absoluto, estava amadurecido já há muito tempo. Mas o que não tinha alcançado essa maturidade era a continuidade dos graus, entendida como um todo. A Lógica, que era a ciência destinada a desenvolvê-la, estava ainda nos seus começos. Ela necessita, de facto, duma preparação; porque em relação ao assunto ela se acha, certamente, no princípio do sistema planeado, do ponto de vista da consciência filosofante a *Lógica* é, simultaneamente, o grau supremo e extremo. O Absoluto, que é o seu objecto, só pela autoconsciência alcança o grau final — o de ser o infinito que a si mesmo se penetra. Portanto, semelhante consciência supõe já, anteriormente a ela, a existência de graus inferiores de consciência.

Ora, a *Fenomenologia* não é outra coisa senão o empreendimento de conduzir a consciência ao seu mais alto grau, quer dizer, até ao ponto em que a *Lógica* se inicia. Começando pelo meio como começa, ela tem o seu princípio no que a consciência, enquanto tal, encontra em si como «o que lhe é imediato» (dado), porque o homem, quando começa a reflectir ingenuamente, acha-se sempre no meio.

Deste modo, Hegel compartilha com Fichte do caminho da Filosofia do Eu. Este caminho, contudo, não é o mesmo, porque no caso de Hegel apenas pretende ser uma condução e uma via para a ciência, via que é ela mesma, certamente, uma ciência, mas não a ciência final. O procedimento, portanto, não é, de modo algum, o mesmo.

Na primeira *Doutrina da Ciência* de Fichte — que era a que Hegel tinha perante si — o Eu ocupa-se de si mesmo de modo permanente e exclusivo: só a si mesmo se experimenta, intui; depois, o experimentado representa as suas intuições, conhece as suas representações, etc. Reflecte-se constantemente a si mesmo e conhece as suas reflexões; gira sempre em torno de si mesmo duma maneira reflexiva, e jamais pode sair deste círculo. Tal facto é profundamente característico da forma subjectiva do idealismo. O Eu não alcança um objecto real porque

permanece sistematicamente encerrado em si mesmo. Com Hegel não se passa assim. O ponto de partida do Eu tem, no seu caso, um significado diverso. O sujeito não se caracteriza pelo que faz, mas sim pelo que sabe de si mesmo, pelo que lhe é dado de si. Mas o que lhe é dado só pode ser, em geral, seu objecto. É certo que lhe são dados, em diferentes graus, objectos muito diversos. E ao elevar-se contemplativamente de um para outro grau, o sujeito auto-intui-se. Mas isto não sucede subitamente, e sim a pouco e pouco, num avanço gradual. O autoconhecimento do sujeito não progride por si, mas pelo conhecimento progressivo do objecto.

Não é, de maneira nenhuma, evidente que exista uma via «objectiva» para conhecer o sujeito, ou seja literalmente, um caminho que avance até ao objecto mas que, não obstante, conduza ao sujeito. Hegel foi capaz de o descobrir a partir daquela tese da identidade que unia o sujeito com o objecto. Esta via é, já em Fichte, o *desideratum* inconfessado do Idealismo. Mas nem Fichte nem Schelling puderam dar com ela. Não serviu de nada a Schelling o facto de ter assumido a posição da Filosofia da Identidade, não tendo sabido torná-la frutuosa para o esclarecimento do problema da consciência. A nova via corresponde à descoberta mais característica de Hegel; é um *novum* na Filosofia, um método da auto-apreensão da consciência nas suas transformações a partir da apreensão das transformações do objecto da mesma consciência. O mistério deste processo é simples, muito mais simples do que o da *Doutrina da Ciência*. Uma vez descoberto, tudo esclarece. Consiste na concepção segundo a qual as formas fenomenais do objecto são, ao mesmo tempo, formas fenomenais do sujeito.

Baseado como é na tese da identidade, tal processo é, por si mesmo, evidente. Mas semelhante intelecção pode também obter-se de outro modo, a saber: quando se acompanhe o sujeito nos seus graus de captação do objecto. O sujeito «tem a experiência» de que, ao transformar-se o seu objecto, também ele se transforma. E o filósofo que segue esta transformação não precisa de acrescentar a esta «experiência» do sujeito senão o saber dela. Ao ater-se assim ao que persegue e ao consciencializá-lo acha-se no meio duma teoria geral da experiência, da experiência não certamente no sentido kantiano, que se limitava ao saber natural, mas a toda e qualquer experiência que o sujeito tem do seu objecto e que, precisamente por isso, tem também de si mesmo.

Neste sentido, a Fenomenologia do Espírito pretende ser a teoria universal do Conhecimento, não limitada, portanto, ao

conhecimento das coisas. Mas é a Teoria da Experiência ainda num outro sentido. Também isto se torna claro por contraste com Fichte.

Evidentemente que Fichte sabia que o Eu tem uma experiência de si mesmo. Testemunha-o a expressão frequente: «o Eu examina-se a si mesmo». Mas ele está muito longe de ter dado o adequado valor a esta ideia. O esquema do «examinar-se» transforma-se nas suas mãos em dedução. A partir da essência do Eu infere, deriva e deduz o que este deve continuar sempre a fazer para que o que é por-si seja «para-si», quer dizer, para que seja um Eu. O resultado, o ser-para-si absoluto do Eu, é-lhe previamente dado. E, deste modo, Fichte violenta a própria essência do Eu. Não chega a apreendê-lo tal como é nas suas formas fenomenais, nem, portanto, como o Eu se «experimenta» a si mesmo.

Em Hegel dá-se o contrário. Em geral, não deduz; o resultado não é antecipado; a autoconsciência não se dá por pressuposta. Limita-se, rigorosamente, ao que o sujeito «experimenta», ao que lhe é dado, e tal como neste dar-se se apresenta a si mesmo. Deste modo, e de facto, não faz derivar nada nem do sujeito, nem do objecto. Descreve simplesmente os fenómenos, tal como gradualmente se oferecem. Por conseguinte, apresenta a partir de baixo uma verdadeira «teoria do fenómeno» (fenomenologia) da consciência. Fica sempre preso ao dado e ao susceptível de ser mostrado, e quando produz uma série gradual rigorosamente articulada nem por isso nos oferece — pelo menos, conscientemente e como tendência — uma dedução; trata-se sempre, antes, de uma coisa encontrada que pertence ao fenómeno e foi nele progressivamente descoberta. O facto de a fenomenologia conduzir à autoconsciência depende, inteira e totalmente, da sua própria constituição e não do tipo de método usado. Torna-se evidente, no seguimento da investigação, que o que é específico ao ser espiritual é ser capaz de se conduzir a si mesmo e de se levar a autopenetrar-se. Mas este impulso revela-se, de modo especial, em cada grau da consciência. Objectivamente, a causa disto está em cada grau não terminar em si mesmo, em não poder dominar ou realizar o seu objecto e, por isso, em ver-se constrangido de dentro para fora a ultrapassar-se a si mesmo.

Esta ideia está desenvolvida com toda a clareza na Introdução à *Fenomenologia*. A Filosofia deve ser ciência; «mas a Ciência, enquanto se apresenta, é ela mesma um fenómeno, não tendo ainda o seu apresentar-se sido levado e desenvolvido até à sua verdade». Ao total da sua aparição pertence também um

«saber não-verdadeiro» que é a aparência. «A ciência tem de libertar-se desta aparência, e só pode fazê-lo quando se volta contra ela.» Em tal tarefa não a auxilia nenhuma certeza, nenhuma «aspiração a qualquer coisa de melhor», mas unicamente um processo radical que ensina a distinguir, na própria manifestação ou fenómeno, entre a aparência e o ser [1]. Por outro lado, ele só poderá alcançá-lo quando conhecer e compreender as formas do fenómeno como tais: «Por esta razão, é necessário proceder previamente à exposição do saber enquanto fenómeno»; o saber, pois, com as suas faltas e erros, mas também com meios para os dominar.

Logo, o saber, enquanto fenómeno, não é ainda autêntico saber. Na verdade, ele é o dado e bem conhecido; mas «o conhecido, porque o conhecemos, não porque é sabido» [2]. De facto, «o engano mais comum, tanto nosso como dos outros, é fazê-lo passar por tal». Mas é aqui, realmente, que começa a distinção essencial. E esta não deve ser trazida de fora; pelo contrário, na mudança do seu objecto ela tem precisamente de ser sugerida à consciência como o próprio saber fenoménico. Porque toda a correcção dum saber não-verdadeiro produz já uma nova forma fenomenal do saber, ao ponto de corresponder ao acto de tornar-se consciente dum novo aspecto do objecto.

Em relação, portanto, à finalidade própria da Ciência, uma ciência do saber, enquanto fenómeno, tem de ter validade provisória em cujo resultado apenas se inserirá «a ciência que se autodetermina na sua forma peculiar». Sob este ponto de vista, a ciência do saber fenoménico só pode ser considerada como a via da consciência natural que leva ao saber verdadeiro, ou como o caminho ao longo do qual a alma passa pela série das suas formas, como estações prescritas pela sua natureza, a fim de se purificar e se poder tornar espírito, ao chegar por meio da experiência completa de si ao conhecimento do que ela é em si mesma.» [3]

Não se pode duvidar que esta via da consciência natural exista. O saber puro, nos casos em que se verifica, é um produto tardio — tanto em relação ao indivíduo como em relação à história da humanidade — tendo os graus inferiores de ser sempre previamente percorridos. Mas uma coisa é terem sido atravessados e outra saber-se e conhecer-se que o foram. Por esse motivo aquela «série de formas» pode ser objecto apenas duma ciência especial, que vem a ser a *Fenomenologia do Espírito*.

[1] 18) II. 62 e segs.
[2] 19) II. 25.
[3] II. 63.

Com a «experiência» destas formas passa-se o mesmo com a experiência do quotidiano: a experiência também pede que seja compreendida; mas o compreender é próprio da ciência. Isto não se torna menos verdadeiro pelo facto de esta experiência já ser, em relação à alma, «experiência de si mesma». Também a experiência interna pede uma elevação gradual através da ciência até ao nível da consciência. A ciência do saber fenoménico, do saber que se apresenta como fenómeno, deve também atravessar, forçosamente, a série correspondente das suas formas, como uma segunda consciência que segue passo a passo esse saber, como o saber do saber que vem universalmente apresentar-se a essas formas ou ainda como a ciência da experiência que segue a esteira da auto-experiência.

Ao entrar na discussão deste ponto, não se pode deixar de considerar igualmente o tipo de método empregado, a saber: a Dialéctica. Mas, então, a situação parece de novo alterar-se. As pessoas pensam, portanto, que a dialéctica não é, de modo algum, «experiência». Vem-nos automaticamente à lembrança a dialéctica de Fichte, que era dedutiva, e que por isso estava afectada pela necessidade, própria de toda a dedução, de reingressar no processo gradual da consciência para compartilhar a série das suas formas.

Hegel ensina exactamente o contrário: a Dialéctica é a experiência que a consciência tem de si mesma.

Ela não é introduzida na consciência a partir de fora e está também muito longe de ser apenas um método de meditação filosófica. A Dialéctica encontra-se, sim, na própria série formal, como o movimento que a consciência executa através dessa série. E a meditação filosófica, ao seguir este movimento, vem a participar dele, não apenas por lhe ser concomitante, mas também na medida em que ele a eleva ao plano da consciência. «Este movimento dialéctico que a consciência executa em si mesma, tanto em relação ao seu acto de cognição como ao seu objecto, é propriamente aquilo a que se chama experiência, na medida em que para ela surge aqui o novo e verdadeiro objecto.» [1]

À primeira vista, semelhantes afirmações parecem paradoxais, sobretudo se nos mantivermos presos aos numerosos preconceitos que no decorrer dos tempos afectaram o conceito de Dialéctica. Por falta de visão, substituimos este conceito por um esquema metodológico que está longe de corresponder ao processo concebido por Hegel e admiramo-nos então que a nossa concepção não se coadune com as afirmações do filósofo. Este, pelo contrário,

[1] II. 70.

não relaciona a identidade entre Dialéctica e experiência com um simples método filosófico, mas sim com um transcorrer ou «percorrer» das formas, movimento intrínseco que constitui propriamente o «objecto» do pensar filosófico, visto que na *Fenomenologia* a consciência é objecto do pensamento filosófico, e, portanto, só este o pode «seguir». É um movimento executado no interior de si mesma pela consciência que aqui se trata. E, na medida em que a própria consciência é, por sua vez, o saber dum objecto, tal movimento exercer-se-á necessariamente duma maneira dupla: «tanto em relação ao acto de cognição (saber, conhecer) como em relação ao seu objecto».

Uma «experiência» consiste precisamente neste movimento, na medida em que a consciência alcança por meio dele um novo saber, isto é, «na medida em que daí surge para ela o novo e verdadeiro objecto. A experiência que a consciência tem de si mesma corresponde precisamente à existência, na marcha da própria consciência, duma lei interna do progresso em direcção a um novo conhecimento, e ao facto de ela seguir esta lei ao transformar-se a si mesma para se dirigir ao objecto. A *Fenomenologia do Espírito* é o saber de tal experiência. Como seria possível, portanto, que ao seguir a marcha da consciência a Fenomenologia não seguisse também esta lei interna? Mas, ao segui-la, ela mesma adoptará a sua forma. Por essa razão, a dialéctica da consciência surge na *Fenomenologia* como dialéctica do saber filosófico; vem-lhe dar a aparência de ter sido introduzida pelos filósofos e forçada a entrar na marcha gradual da consciência.

Mas esta não é ainda a ocasião para penetrar na essência da Dialéctica, que Hegel só veio a desenvolver na sua *Lógica*[1]. É, todavia, muito mais importante observar desde já que, na *Fenomenologia*, a questão da essência da Dialéctica está longe de ser um problema de método; ela reside, sim, na própria realidade, e só daí se transfere para o método. O facto de Hegel se ter tornado o mestre deste método não se deve à circunstância de o filósofo se encontrar bem consciente dele, mas sim à sua capacidade especial de se entregar à realidade de, por assim dizer, se diluir nela. A Dialéctica é uma forma deste abandono. Neste sentido, ela é também experiência pura, nomeadamente a experiência que o filósofo tem do seu objecto, e por isso mesmo, simultaneamente, do conhecimento filosófico.

Não sofre isto, de modo nenhum, contradição quando, noutras passagens, o processo dialéctico é descrito como sendo construtivo e produtivo, como sendo «o real, que a si mesmo se estabelece, o que em si mesmo vive, a existência em seu conceito». Tal é a forma como a «Filosofia» é caracterizada no *Prólogo*. «É o processo que produz e percorre os seus factores constituintes, e este movimento integral constitui o positivo e a sua verdade.»[1] Palavras como estas, excluídas do seu contexto, levar-nos-iam a crer não ser possível tomar a sério a demonstração de que a Dialéctica de Hegel é experiência. De novo nos esquecemos da questão principal: se o método da experiência é experimental, algo que a consciência experimenta em si mesma, terá de existir na maneira de ser da consciência. E como tal, só poderá ser um «em si vivente», um processo que «produz os seus próprios factores» ao atravessá-los. Mas este acto de produzir não se deve entender como uma construção do pensamento filosófico, pois nesse caso extrair-se-ia daqui, de facto, um contra-senso. É antes o acto de produzir, entendido como autodesdobramento, no «caminho da consciência natural», no «percorrer da série das suas formas». Mas este caminho não deve ser entendido, por sua vez, como um acto de criação — como o considerava o idealismo do pensamento, como o acto pelo qual o objecto era produzido «a partir» da consciência — mas sim como a experiência da consciência que avança até às formas fenomenais do objecto.

Mas a metafísica desta relação é muito diferente. Tem as suas raízes no conceito do Absoluto. E o Absoluto, com a sua autoconcepção gradual e penetrante, é aquilo que constitui — segundo a concepção de Hegel — o processo propriamente real, o que está por detrás da experiência; mas que de modo algum é dado como pressuposto. A fenomenologia da consciência deve conduzir até ele. E, por isso, do modo mais significativo, atém-se exclusivamente ao processo secundário, não-metafísico e fenomenal que, nas formas do conhecimento, constitui a auto-experiência da consciência. Daqueloutro processo real, básico, só se ocupará a *Lógica*; mas nesta obra a Dialéctica assume outra forma, a saber, ontológica. Por enquanto, está-se ainda longe desta perspectiva. A «ciência do saber fenomenal» tem que abrir o seu caminho até esse plano. O problema consiste em definir este caminho de tal modo que não seja arbitrário, mas que siga, sim, a via da experiência. Hegel caracterizou abundantemente o carácter específico desta via na *Introdução à Fenomenologia*.

Efectivamente, ele propõe nesta obra a questão de onde ir buscar um «critério» para o «exame da realidade do conheci-

[1] Cf. mais adiante Cap. III, 2 e 3.

[1] II. 36.

mento». Aqui o «conhecimento» deve ser entendido no sentido do «saber fenoménico», e a sua «realidade» significa a sua verdade. Só se poderá ir buscar um critério ao «em-si» daquilo que há a conhecer, o que pressupõe um conhecimento absoluto do mesmo. Dar-se-ia por pressuposto o fim a que a ciência da fenomenologia e só ela pode conduzir. Ora, se esta ciência se apresenta com a pretensão de distinguir rigorosamente entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, se arroga da posse do critério, é ela própria então o critério. Mas isto é impossível, pois «onde esta ciência apenas está surgindo, nem ela mesma, nem qualquer outra se justifica, ou ainda como essência ou como em si; e sem este nenhum exame se pode efectuar».[1]

Há nisto uma contradição; e a remoção desta conduz-nos directamente à estrutura da experiência dialéctica. É a primeira que o filósofo «experimenta» quando se coloca no plano da essência do real. Surge da diferença entre o ser-em-si e o ser-para-nós. Em todo o saber, o objecto tem tanto um ser-em-si como um ser-para-nós (para o saber). A verdade do saber consiste na coincidência dum com o outro. Mas se se investiga o saber em relação à sua verdade, investiga-se o que ele mesmo — o saber — é em si. «O nosso objecto, nesta investigação, é unicamente o saber»; mas, como objecto, não em-si, mas sim «para-nós». Daqui resulta, portanto, que o ser-em-si do saber é, ele mesmo, um ser-para-nós. Logo, o que se toma por essência do saber revela-se como sendo «apenas» o «conhecimento que temos dele». Mas este «apenas» não se deve interpretar como um «menos» porque também se pode entender de forma positiva; à essência do saber corresponde o ser saber de si mesmo, o saber do saber e do não-saber. «O critério recai sobre nós, o que não significa fraqueza ou subjectividade; pode também significar a força e objectividade da consciência».[2]

Perante a alternativa, a nossa decisão é favorável ao lado positivo da questão. O que causa esta decisão é «a natureza do objecto investigado» pela consciência. Isto não significa que todo e qualquer saber contenha em si igualmente o critério da sua verdade; mas, na sua relação com o objecto, o saber possui sempre a capacidade e tendência para se verificar a si mesmo. Fá-lo ao ultrapassar a respectiva forma fenoménica do objecto, ultrapassando assim, ao mesmo tempo, a sua própria forma fenoménica. Hegel, sem interiorizar o factor ou aspecto processual, exprime-se assim: «A consciência dá a si mesma o critério de distinção e por meio disso a investigação consistirá numa comparação do que pertence à consciência com a consciência mesma; porque a distinção que acaba de ser feita recai sobre ela» (a saber: a distinção entre o em-si e o para-nós no conhecimento). «No critério a consciência é para-outro, ou seja, possui nele, em geral, a determinabilidade do factor do conhecimento; ao mesmo tempo, o critério não existe somente para ela, mas existe também fora desta relação, ou seja em-si: é o factor da verdade. Logo, é naquilo que a consciência declara dentro de si mesma como sendo em-si ou verdadeiro, que temos o critério, por ela estabelecido, para medir o seu conhecimento.»

¹ II. 67.
² II. 68.

A consciência é, portanto, capaz de proporcionar o seu próprio critério de exame, porque compreende ambos os membros da relação: o conhecimento e o que é, o conceito e o objecto; e nestes também encontramos de novo o seu próprio ser para-outro e o seu ser-em-si. Assim, não há a recear que o critério «seja um ingrediente acessório, supérfluo e acrescentado por nós». E o que não torna dispensável o próprio exame, «de modo que ao auto-examinar-se a consciência, não nos resta, também por esta parte, senão a pura intuição».

Deste modo o carácter experiencial do processo dialéctico verifica-se como sendo muito mais profundo na sua essência do que se poderia presumir. A comparação é levada a efeito pelo mesmo saber fenoménico, que não só proporciona o critério, mas também o aplica. Em geral, a origem de tal critério está, para o saber fenomenal, na sua aplicação; mas o saber filosófico não necessita de tratar dele. Mas o critério revela a sua variabilidade, ao avançar através dos graus do processo. Se na comparação há algo que não está de acordo, «pareceria que a consciência tivesse de variar o seu saber (a sua forma de conhecer) para se adequar ao objecto; mas, com a alteração do saber, muda, de facto, o próprio objecto, porque o saber existente era essencialmente conhecimento do objecto. Logo, no conhecimento ou saber, também o objecto se altera, por pertencer essencialmente a este saber».[1]

Se perguntarmos como é que o objecto pode variar, a resposta é a seguinte: pela diferença entre o em-si e o para-nós; a consciência «experimenta» que aquilo que ela considera como coisa em-si, não é simplesmente em-si, mas só é em-si na medida em que é para-nós». Esta é a forma geral, bem conhecida por toda a gente, da justificação a estabelecer — o aparecimento do «critério» para a consciência que se exerce. O que resulta daqui é dirigir-se

¹ II. 69.

a consciência para o verdadeiro em-si do objecto, graças ao que este se torna de facto perceptível, como «outro». Hegel cria para este fim a expressão: o objecto «não se mantém». E, deste modo, também não se mantém o critério, visto não ser um critério geral do conhecimento de qualquer objecto, mas sim um critério muito especial de conhecimento determinado dum determinado objecto. «O critério do exame varia quando aquilo de que devia ser critério não existe no examinar; e este não só é prova e exame do saber, mas também do seu critério.»[1]

Deste modo, para a consciência que progride surge o respectivo critério, a fim de prosseguir por meio desse mesmo critério o seu avanço. Todo este «movimento dialéctico» que a consciência percorre na sua relação com o objecto e com o seu critério — movimento em que quer ele, quer o objecto, se tornam fluidos — «é ao que propriamente se chama experiência». Esta é, sem dúvida, a oposição mais flagrante da dialéctica construcional.

Mas se a dialéctica é um experimentar, em que o novo penetra continuamente, como objecto, numa nova consciência, não ficará o processo inteiro entregue à contingência? E se assim for, como é possível que este processo, considerado no seu todo, se apresente como uma ascensão uniforme que, imperturbável, aspira a alcançar um elemento final e conclusivo?

Não haveria resposta para tais perguntas se a consciência fosse só o que dela as suas formas individuais se revelam. Mas esta não é a realidade como o prova já a simples existência da série das suas configurações; existe uma necessidade interior que «dirige toda a série das formas da consciência». Mas, por sua vez, no fenómeno da sua sucessão, essas formas não nos são dadas como fenómenos. A consciência vê «o surgir do novo objecto que se lhe apresenta sem que ele saiba como tal acontece». O carácter necessário desta génese mesma é «o que para nós fica oculto». Ela pertence, é claro, ao em-si da consciência; mas não é «para» a consciência. «Porém, o conteúdo do que surge é para-ela; e *nós* só captamos neste conteúdo o que é formal ou seja o seu puro surgir.»[2] Com o *nós*, quer significar-se o conceber filosófico que lhe é paralelo. E a possibilidade de a Filosofia existir reside na capacidade de captar, na sequência da aparição dum objecto, a necessidade dessa aparição, porque é por meio dela que «este caminho até à própria ciência é já, ele mesmo, uma ciência, a saber: a da experiência da consciência.

[1] II. 70.
[2] II. 71 e seguinte.

A partir daqui se compreende facilmente o que Hegel entende pelo «devir da ciência», como está exposta na *Fenomenologia*. «O saber, tal como ele é em primeiro lugar, é o Espírito imediato, é o não-espiritual, a consciência sensível.»[1] Parte deste ponto um «longo caminho» em direcção à ciência; mas também esta, ao desenvolver-se ao longo desta via, se coloca numa posição falsa em relação ao espírito, o qual se encontra fora dela «sob a forma de não-realidade». A ciência não se vê a si mesma incluída na série de graus percorridos por este caminho. Ela mesmo, porém, é uma forma determinada pelo mesmo espírito, pertencendo, portanto, também a essa série. Ela é não só um conhecimento do desenvolvimento do espírito, mas também o espírito a autodesenvolver-se. «O espírito que, deste modo, se sabe desenvolvido como espírito, é a ciência.»[2]

Quando a ciência está desenvolvida, é claro que ela é tanto o objecto do saber como o próprio saber. Mas, no começo, ambos os factores estão separados. É certo que, já nessa fase, o sujeito é a «substância» e o «Absoluto»[3]; mas ainda não é conhecido como substância. A «experiência» que o sujeito, na sua marcha gradual, tem de objecto é sempre e renovadamente a de que este se manifesta continuamente como outro, como distinto se o captar. O conhecimento imperfeito é desconhecer-se o espírito a si mesmo. Porque se o Absoluto é espírito, o espírito será também o que verdadeiramente é; por outras palavras, «só o espiritual é real.»[4] Mas o caminho directo não pode conduzir até ao ser-se autocaptação ou ao conhecimento perfeito de si mesmo; é necessário tomar o desvio que passa pela cisão, pelo «fazer a si mesmo outro». E ao longo dessa via o sujeito e o objecto surgem separados. Mas a separação, como não corresponde à verdade, traz consigo a inquietação da consciência, que não consegue nunca repousar dentro de si.

A forma que tal inquietação assume consiste justamente na experiência repetida de que o objecto da consciência não é o que a esta parecia ser. Não pode sê-lo enquanto ele não se manifestar à consciência como é em-si: idêntico ao sujeito ou espírito ao qual se manifesta. Logo, o objecto não pode ser verdadeiramente conhecido enquanto o seu conhecimento não coincidir com o conhecimento do espírito pelo espírito; ou, para usar outra expres-

[1] II. 22.
[2] II. 14 e seguinte.
[3] Idem.
[4] II. 19.

são, enquanto o seu ser-em-si não coincidir com o seu ser-para-si, mostrando-se, ao mesmo tempo, como «o que é em e para si».

Mas se o sujeito não pode directamente alcançar-se a si mesmo, tendo, para isso, necessidade da cisão e mediação que lhe proporciona a série das suas configurações incompletas, a importância do todo não só recairá no resultado, mas também nos caminhos que conduz até esse resultado, isto é, precisamente, em relação à série dessas configurações. O processo, como sequência evolutiva, participa da verdadeira essência do espírito — é, de facto, a via deste. A fórmula «é o todo que é verdadeiro» significa, neste contexto, que a consciência não é o ponto de partida ou de chegada do processo, mas sim o próprio processo. A verdade não se deixa captar num termo final, susceptível de ser descrito por si mesmo e em que tudo se ofereceria duma vez só, mas na sua essência, da qual os graus «percorridos» são parte. O «verdadeiro», no que se refere ao espírito, acha-se no processo em conjunto com o seu resultado; ou, como se poderia também dizer, no resultado, sim, mas enquanto se conservem neste as «estações» do processo.

O mesmo é válido para a ciência da fenomenologia, na medida em que ela é para o espírito o saber da sua verdadeira essência. Também nela os graus são essenciais e se conservam. «Porque o processo não se perfaz simplesmente no alvo a atingir, mas sim na sua execução ou desenrolar-se; tão-pouco o todo real consiste no resultado, mas no resultado conjuntamente com o seu devir só por si; o fim do processo é o universal sem vida, da mesma forma que a tendência é mero impulso ou tendência que carece ainda de realidade; e o resultado puro e simples é o cadáver que a tendência deixou atrás de si.»[1] Donde se deduz que no resultado se conserva a tendência vital para atingir esse resultado, sendo por essa razão o devir da ciência já a própria ciência. Só também como totalidade ele é o que é. É sistema.

Hegel esforçou-se sempre por sublinhar este ponto, acentuando com energia que a filosofia não se deve ocupar com o «abstracto e irreal» — cujo resultado por isso seria apenas uma abstracção —, mas sim com o «real», entendido como aquilo «que a si mesmo se estabelece, em si mesmo vive». Ela não deve tratar, portanto, de conceitos vazios, mas da «existência no acto de ser compreendida». E o que distingue justamente a existência do conceito vazio é que aquela constitui o conteúdo real deste; mas semelhante conteúdo é, por sua vez, «o processo

[1] II. 5.

que produz e percorre os seus factores constituintes». E «o positivo é a sua verdade» não consiste no ponto de chegada do movimento, mas no «movimento inteiro.»[1]

Mas neste movimento as fases justapõem-se negativamente: o superior anula o inferior. Logo, o processo tem que incluir tanto o negativo como o positivo. O próprio negativo tem que ser de algum modo positivo, uma vez que as fases não se aniquilam ao superarem-se, mas, pelo contrário, conservam-se. Nesta medida, o negativo desempenha, pois, um papel seu, no âmbito do processo, como princípio motor que continuamente impele este processo e o leva para além de si mesmo. Pertence-lhe a experiência que em cada grau a consciência tem: a experiência de «não» ter no objecto o que ela pensava ter. A consciência é forçada a negar o anteriormente apreendido, e esta negação conduz a um novo acto de apreensão, nova apreensão que, por sua vez, é a forma renovada e mais alta que a consciência assume. E, desta sorte, é o «poder do negativo» que assim mantém a consciência em movimento vivo, o que constitui o cerne mais fundo desta mobilidade. Se o verdadeiro é precisamente a vida do processo, o negativo será, então, o elemento central da essência da consciência.

Hegel dá uma explicação muito precisa deste «imenso poder do negativo», poder que se começa logo a exercer ao nível mais simples das análises. Se analisarmos, por exemplo, uma representação, já superamos «a forma de ela nos ser patente». Esta acção corresponde ao «trabalho do entendimento» e é o mais «maravilhoso» dos poderes porque é o «poder absoluto». Os elementos reunidos na representação são o dado, e, portanto, a sua coexistência «não é uma relação maravilhosa». Mas o poder que permite a circunstância a um elemento, separado do conjunto, «tornar-se livre», esse, sim, é o poder do negativo.

Hegel esclarece este tema com o exemplo da morte. A morte é a negação da vida. «Não é a vida do espírito que tememos perante a morte e defendemos da negação, mas aquela que a suporta e conserva.» Logo, o espírito é vida e poder, mas não como positivo que nega a sua negação, «ele é o poder que contempla a face do negativo e nele se detém. Este seu deter-se é a força mágica que transforma o negativo em ser». A conversão do negativo em ser — quer dizer, no positivo — não é outra coisa senão o avanço do processo, da transformação das formas; e, na medida em que o ser do sujeito consiste nestas formas, é nessa conversão

[1] II. 26.

que consiste o que de substancial há no próprio sujeito — «o qual, ao tornar determinado o seu elemento, supera a imediatude abstracta, isto é, que existe só em geral e é, portanto, a verdadeira substância: o ser ou a imediatude a que não é exterior a aniquilação, mas que é esta aniquilação mesma». [1]

A mediação é o método da separação, o caminho que conduz à autocompreensão, caminho que é o processo que as formas percorrem. Nele, o «poder do negativo» é o elemento de vida e de impulso ascendente. Mas no resultado — que é o conjunto das formas — está reunida a diversidade de tal vida. Por esse motivo é uma «imediatude mediata», que abrange em si a separação e a mediação. O desaparecimento é essencial e a superação é conservação. A «determinação do que é fixo» é o não-verdadeiro, o «positivo morto». Só quando o negativo se inclui na sua essência se torna o positivo verdadeiro. Só é autêntico um Ser que inclui em si o seu devir; apenas um resultado que abarque o processo inteiro é um resultado firme e fixo. Pois o nascer e o morrer mesmos não nascem nem morrem: são a «realidade e o movimento da vida da verdade.»

Ou, para usar duma imagem: «a verdade é a orgia báquica, em que todos os participantes estão embriagados; e porque destrói imediatamente todo aquele que dela se separa, ela também é quietação transparente e una.» [2]

Fica ainda em aberto uma questão que primeiro surpreenderá o leitor da *Fenomenologia*: o problema da matéria a que a actividade do espírito se aplica e o da sua origem. Se se trata aqui efectivamente da experiência pura que o sujeito tem do seu objecto e de si mesmo, toda a matéria representada deveria ser tirada da experiência interna. Mas não é assim que na realidade se passa. A par da caracterização e da análise própria do que achamos num plano interior, depara-se-nos uma matéria de natureza totalmente diversa, uma matéria histórica: a qualidade espiritual das diferentes épocas e o sentido que elas assumiam em relação ao Direito e ao Estado, em relação à respectiva moral, religião e concepção do mundo. Em caso algum se poderá dizer que tal matéria é imediatamente dada ou que pertence à própria experiência do sujeito, visto que ela supõe uma determinada elaboração que corresponde à investigação histórica.

Como resultado, experimentamos a impressão inegável de que falta homogeneidade à matéria. E com a matéria varia a forma de a considerar. Umas vezes temos a análise da consciência

[1] II. 26.
[2] II. 37.

gnosiológica, outras a Filosofia da História, outras ainda a Teoria do Conhecimento, sem esquecer a Lógica, a Ética, a Filosofia do Direito, e da Religião. Coisa semelhante se poderia admitir numa «fenomenologia» do ser espiritual; mas Hegel faz alternar na série gradual da consciência os graus que são directamente históricos com os graus interiores e intemporais (psicológico-morais); partindo da análise do conhecimento ou da opinião, passa imediatamente para o passado histórico e deste — e também imediatamente — volta de novo ao mundo interior. Fá-lo de facto sem uma motivação propriamente dita, como se fosse a coisa mais natural do mundo.

Não é possível explicar tão estranho procedimento com a teoria de que a perspectiva histórica só intervém a título de documentação, exemplificação ou prova. Na base disto, e de forma bem clara, encontra-se uma ideia muito precisa de que é necessário estar ciente ao fazer uma exposição do pensamento hegeliano.

Esta ideia torna-se patente quando se admite seriamente, literalmente até, a tese segundo a qual a *Fenomenologia* trata em exclusivo da «experiência» que a consciência tem de si mesma. Não é verdade que só a consciência humana individual goze desta experiência no processo de se desenvolver ou desenrolar. Existe também uma outra experiência, em larga escala, que é a que o género humano, na sua vida espiritual, tem de si mesmo. É a experiência histórica, macroscópica, da consciência. A história, de facto, é uma única e vasta cadeia de experiências, que ocorre no espírito e pelo espírito. Porque as suas vias são mais amplas, o indivíduo, com a sua experiência privada, some-se nela. Trata-se, porém, da experiência que o mesmo sujeito tem do mesmo objecto, quer dizer, da sua própria essência. Na sua substância, o sujeito é o mesmo, em todos os tempos, apresentando-se historicamente sob formas fenoménicas diversas. Mas estas formas variam também no caso do sujeito individual.

Portanto, no âmbito duma fenomenologia da consciência surgem logo de início duas séries de fenómenos, uma individual e outra histórica. E ambas são séries duma só e mesma experiência. Perante esta tese, torna-se de importância secundária saber como o homem, ao longo da sua vida, tem acesso à experiência histórica da consciência. Se para esse fim precisa das ciências históricas, isso é com ele. Esta posição filosófica também não é afectada pelo facto de a história passada do espírito ser, como processo real, uma experiência que já se teve. De modo algum nos queremos referir, com isto, àquela história que o historiador faz ao investigar, mas à experiência viva que o género humano tem de si mesmo no decurso do seu desenvolvimento

histórico. A investigação histórica é, de facto, o modo de o indivíduo que procura conhecer essa experiência a alcançar.

Depara-se-nos em seguida uma dificuldade que diz respeito ao conteúdo das duas séries da experiência. A série histórica não necessita de corresponder à individual, da mesma forma que o indivíduo também não passa, de facto, por todas as concepções, erros e revoluções da História. Pelo contrário: desenvolve-se no ambiente fortemente predeterminado duma certa fase espiritual, está envolvido pelo espírito do seu tempo, o qual, como coisa já feita, se lhe contrapõe. Mas é aqui, precisamente, que a relação entre os dois planos se altera: o facto de o indivíduo se desenvolver dentro do ambiente espiritual duma época significa, por si, que a série de formas implícitas no correspondente nível histórico é também percorrida pelo indivíduo. Estas formas não são uma criação individual, sendo sim — pelo menos nos seus traços fundamentais — comuns a todos os indivíduos. Enquanto percorridas por estes, elas reproduzem a própria marcha da história; embora abreviadas e condensadas, nem por isso deixam de ser reconhecíveis. Tal era, pelo menos, a concepção de Hegel. É uma tese que pode ou não justificar-se no pormenor; mas não é possível contestar-lhe uma certa validade quando consideramos que alguns elementos da «cultura» (Bildung) começam a tornar-se em cada indivíduo, a partir de baixo, como coisa nova, e que é necessário que se desenvolvam para que ele aprenda, lentamente, a orientar-se em relação ao mundo e a si mesmo. As formas que o indivíduo percorre não lhe são conscientes como tais: só a ciência as descobre. Nem, tão-pouco, devem ser elas entendidas, simplesmente, como fases temporalmente separadas do desenvolvimento individual. Pelo contrário, existe na consciência uma série de graus, que se seguem necessariamente uns aos outros segundo lógica interna e necessária, graus que ela contém em si — e continuamente conserva — como coexistente, na mesma relação do que na alma surge primeiro e do que surgirá depois. E a razão disto é que esta relação corresponde, precisamente, à «via da consciência natural» e, por assim dizer, à sua construção ou estratificação, como série de formas.[1]

O mesmo se pode dizer da história do Espírito: também nela o passado não é apenas o que já aconteceu, mas igualmente o que disto se conserva no que se lhe segue. Também aqui o todo se nos apresenta como uma construção gradual, a despeito dos muitos desvios que existem nesta marcha contínua. «A série das

[1] II. 63.

formas, que a consciência percorre ao longo desta via, é antes a prolixa história da formação da própria consciência até se ter tornado evidência.»[1] Hegel chama assim «história» à série pura e interna, na análise dos graus básicos da consciência, e não à sua série temporal. Mas a palavra *história* é válida também nessa sua outra significação temporal, pois a «formação da consciência em direcção à ciência» é fácil de reconhecer nas fases da história do espírito.

No Prefácio da *Fenomenologia* encontramos uma passagem em que Hegel expõe minuciosamente este ponto, partindo da relação existente entre o «indivíduo particular» e o «indivíduo universal» e entendendo por este último o que há de comum entre os indivíduos. O conceito dum indivíduo universal não é, de modo nenhum, contraditório, pois a individualidade em geral é comum a todos os sujeitos e, neste sentido, realmente universal. O sentido actual da palavra *individual* refere-se, pelo contrário, apenas ao carácter particular do indivíduo singular, carácter a que aquela universalidade não obsta.

O verdadeiro interesse de Hegel concentra-se agora no «indivíduo universal», pois o indivíduo singular é para Hegel o que se tornou finito, o «espírito imperfeito», dominado por *«uma* determinação só, e em relação ao qual as outras determinações existem apenas sob a forma de traços confusos». Portanto, não é este o objecto próprio da *Fenomenologia,* é-o, sim, o «indivíduo universal», o qual se nos apresenta, por um lado, com o substrato da História — portanto, como o indivíduo que tem a experiência da História — e, por outro lado, como o universal da nossa consciência que, a partir desta, nos é bem conhecido, por ser o que em nós tem dela a experiência. Em consequência, a série gradual das formas da consciência é a mesma nas duas classes de experiência. É-nos dada em forma dupla, mas na realidade é uma só e a mesma.

Para compreender isto mais concretamente, basta considerar a relação entre os diferentes graus. «No espírito, que a tudo mais é superior, a existência concreta, inferior, afunda-se, até se tornar um factor invisível; o que antes era a própria realidade, é agora apenas um vestígio.»[2] Ingressou na nova forma, mas não foi aniquilada por ela, somente encoberta. «O indivíduo percorre este passado do mesmo modo que alguém, que estuda uma ciência avançada, atravessa os conhecimentos preliminares que ele já tinha dentro de si há muito tempo»; apropria-se deles sem neles

[1] II. 64.
[2] II. 22.

se deter. «Do mesmo modo o indivíduo tem que percorrer, quanto ao conteúdo, os graus da formação do espírito universal, mas como formas já abandonadas pelo espírito, como graus de um caminho já traçado e aplanado; vemos assim noções, que em épocas anteriores preocupavam o espírito amadurecido dos adultos, aparecerem rebaixadas ao nível de conhecimentos práticos e mesmo brincadeiras de rapazes; e na evolução pedagógica reconhecemos, como na silhueta duma sombra projectada, a história da formação cultural do mundo. Esta existência passada é herança que pertence já ao espírito universal, espírito que constitui a substância do indivíduo, a sua natureza inorgânica, e como tal se lhe apresenta exteriormente.» [1]

Torna-se assim compreensível a interpenetração de duas séries de experiências distintas e, na aparência, exteriores e heterogéneas em relação uma à outra. Estas experiências são na verdade uma e a mesma; não se trata, de facto, de duas séries de graus que teriam primeiro de ser encaixadas uma na outra de forma especial, mas apenas de uma única série que tanto se pode manifestar e ser captada na sua escala original (a da história) como na sua versão abreviada (a do indivíduo).

Pode, desta forma, explicar-se facilmente que Hegel, quando trata da totalidade das formas fenoménicas, separe a história do espírito e a análise dos actos sempre que se torne necessário. Precisamente a essência da realidade em questão, isto é, a essência do «espírito» (entendido no sentido lato de todo o ser psico-espiritual), é inesgotável; e o homem que o queira apreender correctamente tem de procurar captar a substância imensa de que é formado, onde e como lhe for possível. A fenomenologia do espírito é, no fundo, uma tarefa eterna da filosofia. Hegel não foi o primeiro, nem o último, a empreender esta tarefa. Mas na sua obra o problema foi pela primeira vez apreendido, e claramente definido e tratado. O assunto tem continuado a ser desenvolvido sob diversos nomes, a partir de diferentes pressupostos e por meio de métodos vários. A análise descritiva dos actos, a que nós hoje chamamos «fenomenologia», é também, no essencial, fenomenologia do espírito. Não é de esperar que algum destes métodos chegue alguma vez a esgotar o seu objecto. A essência do espiritual é viva e continuamente criadora. «E qualquer que seja o caminho que trilhes, não encontrarás o seu fim», escrevia Heraclito vinte e três séculos antes de Hegel. Também Hegel,

[1] II. 23.

entre as muitas vias positivas, só podia caminhar por uma. E tão-pouco pôde ele chegar aos limites do espírito, mas apenas à apreensão e conceito do espírito.

3. Fenomenologia da consciência

É evidente que só me é possível apresentar aqui uma selecção do conteúdo imensamente rico da obra do filósofo. Esta selecção foi planeada no sentido de fazer falar essa obra, de modo que as grandes linhas de conjunto se tornassem visíveis através da natureza específica do assunto e da riqueza das formas dialécticas que nela se alternam subtilmente perante os nossos olhos. Há em todas as secções da *Fenomenologia* partes que sobressaem especialmente e outras que exigem uma profunda sondagem para serem entendidas, embora seja evidente que a clareza do conjunto depende da nossa inteligência dessas passagens. Em comparação com o que anteriormente enumerámos, a divisão e a articulação dos assuntos nesta obra afectam relativamente pouco a compreensão do pensamento do autor, pensamento que não transparece nos títulos, mas só é inteligível através do conteúdo à medida que este é exposto.

«O saber que primeiro e imediatamente é nosso objecto não pode ser outro do que aquele que é, ele mesmo, saber imediato, saber do imediato, ou saber do que é.» [1] Hegel chama-lhe a a certeza sensível. O objecto é dado ao eu como um «isto» na plenitude da sua determinabilidade. Este é, por isso, o «conhecimento mais rico», porque nada cedeu ainda ao objecto, mas antes o tem diante de si em toda a sua plenitude.

Contudo, também aqui a consciência tem experiência de que o objecto é, na verdade, diferente daquilo que parece ser. O «isto», portanto, evidencia-se como um universal inteiramente abstracto: todo o objecto sem distinção é um «isto» e correspondem-lhe da mesma forma um «aqui» e um «agora». Com tais descrições julgamos possuir a plenitude do seu conteúdo, mas compreendemos, logo em seguida, que elas nada exprimem em relação a esse conteúdo e que, portanto, a certeza sensível «é, de facto, a verdade mais abstracta e pobre». Esta certeza «diz respeito», é certo, ao concreto na sua riqueza e esse seu dizer respeito vai expresso na referência ao «aqui» e «agora», referência que não constitui, porém, uma determinação. Com a sua abstracção e universalidade,

[1] II. 73.

deixa escapar o objecto a que diz respeito; essa referência repete-se apenas, sem variação de conteúdo. Quando se procura exprimir um conteúdo qualquer, descobre-se que é inexprimível, «porque o «isto» sensível, a que nos referimos, é inatingível pela linguagem, é próprio da consciência, do em-si universal.» [1]

Esta dialéctica da certeza sensível revelou que o objecto é o contrário daquilo que parecia ser e, deste modo, altera-se o que se sabia. A «força da verdade» dessa certeza não residia no seu poder de determinar, mas sim no facto de dizer respeito a um objecto, facto que pertence à esfera do Eu. É no Eu, portanto, que essa força reside. Mas visto que o Eu se oculta em todo o dizer respeito ou aludir e a alusão ao diverso se manifesta também como diversa na referência ao «isto», ao «aqui» e ao «agora», a diferenciação do sujeito desaparece com a diferenciação da alusão. «O que não desaparece é o Eu como universal.» [2] Verifica-se também em relação a este a mesma indeterminação, inapreensibilidade e abstracção; por isso, a consciência experimenta em relação a si a mesma dialéctica que experimentou em relação ao seu objecto. «Portanto, a certeza sensível intui que a sua essência não está nem no objecto, nem no Eu, e que nenhum dos dois é imediato.» Mas nesta dialéctica, a certeza sensível, ao converter-se no seu contrário, supera-se a si mesma — isto é, supera o que ela julgava ser — e avança para um outro grau: o da percepção da coisa.

Efectivamente, a percepção realiza o que a certeza sensível não pôde fazer: «captar» o verdadeiro como um universal, pois como tal se apresenta o verdadeiro. O objecto é, agora, a «coisa»; nesta está reunida a diversidade das suas «qualidades». A coisa não está vinculada ao agora, mas permanece na mudança dos instantes temporais; está «no» tempo. E a sua situação no espaço também já não se encontra encadeada a um aqui inapreensível. As qualidades penetram na coisa como num «meio ambiente», mesmo nos casos em que mutuamente se opõem. O particular como tal é indiferente. «O sensível ainda existe aqui, mas não como deveria estar no caso da certeza imediata, quer dizer, como particular aludido, mas sim como o universal, ou como o que se determinará como qualidade.» [3]

A relação entre o objecto e a consciência entrou assim numa nova fase: o objecto tornou-se autónomo, independente da consciência, e esta refere-se a ele, mas não de modo essencial. «O objecto é a essência, indiferente a ter ou não ter sido percebido; mas o acto de perceber, como o movimento, é o dependente, que tanto pode ser como não ser, e o não-essencial.» [1] Também sob este ponto de vista se inverteu a relação. O objecto já não depende do seu ser pensado, ou — como Hegel dizia — o sensível é «superado», o que significa, ao mesmo tempo, negar e conservar. O «isto» evidencia-se como um nada, mas como um «nada determinado». O aspecto positivo da sua determinabilidade consiste na plenitude das qualidades. A riqueza do saber sensível pertence à percepção e não à certeza imediata, de que era apenas um jogo incidental.

Na percepção introduz-se agora uma nova dialéctica, pois a percepção surge como o «contraditório». Ao opor-se ao objecto como independente dela, submete-se a uma ilusão. O objecto oferece-se como unidade, mas as suas determinações não a têm. Se a multiplicidade destas depende da apreensão do objecto, a apreensão fracassa em relação a este; mas se a diversidade existe no objecto como tal, a apreensão estará de novo errada, na medida em que o capta como unidade. No primeiro caso, considera «a qualidade particular por si»; no outro «a unidade por si»; mas em nenhum dos dois casos a coisa é o meio das suas próprias qualidades. A consciência percorre este círculo pela segunda vez, mas agora duma forma diferente, reconhecendo como seu um dos lados da relação, e tornando-se, por essa forma, «consciente da sua reflexão em-si.» [2]

Mas com esta relação coincide logo a seguir uma segunda, que conduz de novo, mas de modo diferente, à própria «coisa». A coisa conjuntamente com as suas qualidades é algo de para-si; mas também é para-outro. «E, na verdade, ela é outra para si mesma tanto quanto o é para a outra.» [3] E, contudo, esta dupla modalidade torna também a coisa una, para o dizer com as próprias palavras de Hegel: «A coisa está essencialmente reflectida em si.» Está cindida no seu ser-para-si e no seu ser-para-o-outro, está separada em duas coisas. A unidade consigo mesma «é destruída por outras coisas», para as quais é antes como um ser-para-si. As suas qualidades já não são de igual valor: dividem-se em essenciais e não-essenciais. O que pertence ao seu ser-para-si é essencial. Por outro lado, também é essencial a uma coisa distinguir-se das outras coisas. Por essa razão, o seu ser-para-outro,

[1] II. 83.
[2] II. 86.
[3] II. 86.

[1] II. 85.
[2] II. 91.
[3] II. 94.

quer dizer, a sua oposição, a sua relação com as outras coisas, pertence à sua essência. Mas a relação é a negação da sua autonomia, e a *res* sucumbe, então, em virtude desta característica da sua própria essência.»[1]

A experiência que a consciência tem neste caso é muito estranha. Para a consciência, a *res* é algo de completo e fechado em si mesmo; «ser-para-si, ou negação absoluta de todo o ser-outro, logo, negação absoluta que só a si mesmo se refere; mas a negação que a si mesma se refere é superação de si mesma, o que significa ter a sua essência num outro». Assim, o objecto é «numa só e mesma relação o contrário de si mesmo», e, deste modo, tanto é superado o seu carácter de coisa, como a sua natureza sensível. De um «isto» sensível, o objecto passaria a universal tratando-se, porém, duma «universalidade afectada pelo seu contrário», «dum ser-para-si que é inseparável do ser-para-outro.»

O singular permanece, pois, oposto ao singular e, nessa medida, ao universal que ele mesmo é. A relação em que ele assenta cinde-se em extremos, mas deve ser tomada na sua unidade. E daqui resulta «a universalidade absoluta e incondicionada», que não tem o seu oposto fora de si, mas em si. Mas a sua realização já não depende da percepção, pois com o objecto varia também o saber, e «a consciência entra agora verdadeiramente no reino do entendimento.»[2]

A função do entendimento é conceber. Com o conceito introduz-se a penetração no objecto e começa a sua dissolução. «Na dialéctica da certeza sensível, o ouvir, o ver, etc., estão, para a consciência, no passado; e a consciência alcança, como percepção, a esfera de pensar.»[3] O pensamento, por sua vez, condu-la, finalmente, a si mesma. Por isso, o «entendimento» está, como grau intermédio, entre a sensibilidade e a autoconsciência.

A percepção capta as coisas como autónomas. O entendimento supera tal autonomia. No primeiro caso, o ser-para-si e o ser-para-outro separam-se; no outro caso, o entendimento concebe-os como sendo «a própria essência». Na percepção, o universal opõe-se ao particular; o entendimento capta o universal «no» particular como sendo a «forma» deste. Tudo isto é realizado pelo conceito na sua função, primeira e mais imediata, de conceber o objecto, mas não de se conceber a si mesmo.

O entendimento penetra nas coisas até ao seu «fundamento» e no fundamento encontra o «universal incondicionado». Como

---

1 II. 95.
2 II. 97.
3 II. 100.

fundamento da coisa e das suas qualidades encontra a «força»; as qualidades são «exteriorizações» da força, o desdobramento de um factor «interior», que o entendimento consegue ver através das exteriorizações e do jogo das forças. Ora, a força não é perceptível, mas apenas pensável. Mas como o pensamento é o mais próprio da consciência, a relação inverte-se: «a verdade da força vem a ser, portanto, a do pensamento.» Isto corresponde à superação da autonomia das coisas, porque o fundamento destas foi interiorizado no pensamento. Os componentes da realidade «fundem-se» numa unidade; e «esta unidade é o respectivo conceito como conceito.» A realização da força é, ao mesmo tempo, perda da realidade.»[1]

Ora bem: o entendimento divisa «o aspecto interno das coisas», mas de modo algum o apreende ou concebe. O seu conceber atinge só o ponto em que apreende o percepto como «manifestação» duma realidade interna. Não capta esta realidade na sua essência, mas apenas na sua manifestação e através desta. A realidade interna em si mesma não é objecto seu. Mas a realidade interior das coisas em si mesmas é, certamente, «o conceito como conceito.» Mas este conceito só concebe a relação, e não concebe a si mesmo como conceito. Além disso, o objecto está cindido no que se opõe ao entendimento e no que não se lhe opõe, no dado da consciência e no que é um «puro para-além-da-consciência.»[1]

Este para-além é bem conhecido em filosofia como o «supersensível». O supersensível opõe-se ao fenómeno e é considerado como um incognoscível (Kant) que limita a actividade do entendimento. Com esta maneira de pensar abrimos um abismo, que se supõe absoluto e impossível de transpor. Mas não é impunemente que o fazemos: o supersensível torna-se completamente indeterminado, um «vazio» que só artificialmente se pode preencher, por meio de «sonhos», de fenómenos que a própria consciência produz. E procede-se assim, «para que neste vazio total, que também se tem identificado com o sagrado, possa existir alguma coisa». O para-além tem que se resignar «a ser tão mal tratado, pois não merece nada melhor, na medida em que até os próprios sonhos são preferíveis à sua vacuidade.»[2]

Assim deixava o entendimento escapar o seu objecto. Mas esta não é ainda a sua última palavra. Veja-se de mais perto a situação desenvolvida e uma imagem completamente diferente se nos deparará. A «realidade interior das coisas» está muito longe de se ocultar sistematicamente à consciência. A realidade interna,

---

1 II. 108.
2 II. 111.

quando isolada do fenómeno, é «vazia» e insignificante. Mas na sua relação com o fenómeno de que emerge não é de modo nenhum desprovida de conteúdo. Pelo contrário, o seu conteúdo é determinado pela sua manifestação: não é senão o que nesta se manifesta, já que o interior se exterioriza na manifestação. Se o fenómeno é, efectivamente, a exteriorização da realidade do interno, esta será apreensível nele. De outro modo não se «manifestaria» no fenómeno, o qual não seria a *sua* manifestação.

O que a consciência experimenta quanto ao seu objecto é muito mais estranho do que tudo até aqui considerado. Hegel plasmou a dialéctica desta questão em frases inimitáveis pelo rigor e concisão do seu traçado. «O interior ou o mais para-além supra-sensível surgiu: provém do fenómeno e este é a sua mediação» — *Só* o fenómeno é dado à consciência, a realidade interior infere-se unicamente a partir dele — «ou seja, a manifestação é a sua essência (a essência da realidade interior) e a sua realização efectiva. O supra-sensível é o sensível e o percepcionado tal como na verdade são; mas a verdade do sensível e percepcionado é a de ser fenómeno. Portanto, o supra-sensível é o fenómeno como manifestação». O que parecia excluir-se por contraditório, prova ser agora a mesma coisa. Já não é preciso que encha aquele «vazio» com a fantasia: o dado confere-lhe conteúdo. Não é uma realidade desconhecida oculta atrás do fenómeno, mas a essência do próprio fenómeno.

Estas proposições estão, sem dúvida, sujeitas a ser mal entendidas. Julgar que o supra-sensível é o mundo sensível, o mundo tal como é para a certeza sensível imediata ou para a percepção, seria entender o assunto às avessas. O fenómeno não é o mundo do conhecimento sensível e percepcional considerado na sua existência, mas na superação, ou melhor, na sua realidade interna. Costuma-se dizer que o supra-sensível não é o fenómeno; mas dessa forma não se entende por fenómeno o fenómeno, mas sim o mundo sensível como actualidade própria e real.[1] E como tal certamente não é o supra-sensível.

A nova concepção de fenómeno é-nos bem conhecida e familiar: é a das ciências naturais. O fenómeno não é exterior ao objecto, mas é o próprio objecto tal como se oferece à investigação. Mas neste contexto revela-se como essência da manifestação, isto é, como aquilo que nela se procura e é provável achar: a «lei». A lei é o universal em-si, ou seja, o universal do fenómeno. E na medida em que o fenómeno, por ser particular, contém em

1 II. 112.

si a diferença que distingue outro fenómeno e, portanto, a negação, a negação encontrar-se-á contida na lei, entendida esta como «diferença universal». «A diferença está expressa na lei como a impermanência o está na imagem constante da manifestação inconstante.» Semelhante constância é o que existe de novo na lei, em oposição à potência. A lei exprime tanto a potência como o fundamento, não como o desconhecido e oculto mas sim como o que se exterioriza e revela; não como o que na exteriorização é transitório, mas como o que é permanente. É esta a razão por que é o universal em-si. «O mundo supra-sensível é deste modo um reino pacífico de leis, reino que, na verdade, se encontra para além do mundo da percepção (na medida em que neste a lei só é representada através de uma variação constante) mas que não está menos presente nele e é o seu modelo directo e imutável.

O reino das leis é o reino do entendimento propriamente dito. E é o entendimento que revela a existência das leis, que conduz até elas e as reúne numa lei fundamental. A esta sua acção sobre o fenómeno se chama «explicar» ou «esclarecer». Se o entendimento desliga a lei do fenómeno e coloca este em oposição à potencialidade, a sua acção explicativa é «tautológica», pois, na verdade, o seu revelar ou mostrar nada traz de novo. A lei é, antes, «lei do que é potencial» e, nessa medida, está contida na potencialidade. Mas é também a lei do fenómeno. A lei produz de novo o mesmo, mas a outra luz: o conteúdo é o mesmo, tanto assim que na sua expressão verbal leva o mesmo nome. «Este movimento ou actividade não altera em si mesmo a realidade; a diferença está em que este movimento passa a ser considerado como actividade do entendimento.»[1] A lei e o fenómeno mencionado com o mesmo nome (por exemplo: «lei da gravitação» e «gravitação») são, na verdade, distintos; mas se se transformar esta diferença em «diferença absoluta», isto é, numa oposição de conteúdo, semelhante lei é «repelida» pela coisa da qual é a lei, e o modelo do mundo percepcionado «converter-se-á no seu contrário».

Assim repelida e tomada em si mesma, forma então um segundo «mundo supra-sensível», que não é melhor do que aquele outro que primeiro vimos e nos aparecera vazio. «Desta maneira, este segundo mundo supra-sensível é o mundo às avessas; e, na verdade, se no primeiro mundo supra-sensível já temos um lado da questão, o outro será o seu avesso.»[2] Por esta razão, a repulsa, a divisão, a polaridade, reinam no entendimento e, sem dúvida,

1 II. 119.
2 II. 121.

também a infinidade e a necessidade. O entendimento não pode deter-se aqui. A sua essência, que é justamente a de entender, impele-o para diante. Acaba por compreender que a divisão é a sua própria obra, tal como explicar é a sua actividade; descobre que ele mesmo é aquilo cujo movimento dialéctico era a rejeição, desdobramento, divisão. Mas, ao descobrir-se a si mesmo, eleva-se ao nível da consciência. Auto-experimentou-se na dialéctica do seu objecto.

A nova transformação surge organicamente do entender que explica as coisas; entender este que, em última análise, não explica a partir das coisas, mas sim do entendimento. Quando a coisa, ou seja, o fenómeno «se torna finalmente objecto para a consciência como aquilo que ele, fenómeno, é» — a saber, como o que proporciona ao entendimento o seu fundamento, a sua potência ou a sua lei — «a consciência é autoconsciência».[1]

Retrospectivamente, podemos ver agora também a actividade do entendimento ainda não consciente de si mesmo a uma nova luz que torna essa actividade compreensível no seu deter-se em si mesma. «No explicar, e precisamente por causa disso, há muito de auto-satisfação, porque a consciência — para assim me exprimir — se encontra em imediato diálogo consigo mesma, apenas se fruindo a si mesmo. Ao fazê-lo parece estar em companhia, mas de facto só se tem por companheira do seu aventuroso vaguear.[2]

Neste seu vaguear, o entendimento verifica que, ao penetrar no fundamento do fenómeno, não é um algo que lhe seja estranho, nem, em geral, um ser existente por si mesmo, mas «de facto, ele mesmo aquilo que experimenta esse algo». É verdade que experimenta qualquer coisa de supersensível, mas esse algo é a sua própria supersensibilidade. O interior da *res* revelou-se como a *sua* própria intimidade. Os extremos «são coincidentes» e deste modo «desaparecem como extremos».

A dialéctica dessa interioridade, que parecia estar encoberta por um pano de teatro, desemboca numa simples identidade. Os pressentimentos românticos adquirem direito, numa literalidade imprevista. «Esta cortina foi portanto retirada de frente do que estava dentro e o espectáculo do interior existe no interior, a visão do homónimo indiferenciado, que se repele a si mesmo, estabelece-se como interioridade indistinta; interioridade para a qual, porém, é igualmente imediata a indistinção de ambos os

[1] II. 127.
[2] II. 128.

termos: a autoconsciência. Descobre-se que por detrás de tal cortina — que devia ocultar o interior — não há nada para ver, a menos que fôssemos nós mesmos lá atrás para assim se ver quanto aí esteja que pudesse ser visto. Mas, ao mesmo tempo, torna-se evidente que em nenhuma circunstância se poderia ir por detrás da cortina; pois este saber — que é a verdade da representação do fenómeno e da sua interioridade — é, ele mesmo, resultado apenas de um movimento complexo, através do qual desaparecem os modos da consciência, a saber, a opinião, a percepção e o entendimento.»[1]

Deste modo alcança-se a autoconsciência. Mas não se sabe ainda propriamente o que ela é. «Mostrar-se-á também que o conhecer daquilo que a consciência sabe, ao saber-se a si mesma, necessita de um exame ulterior.» Trata-se duma investigação que exige uma nova sondagem.

Se bem que até agora a investigação não tenha decorrido em linha recta, foi, contudo, levada a cabo de modo homogéneo, num mesmo plano: plano da análise gnosiológica. Mas este varia com o grau de autoconsciência. É, desde a sua origem, um plano prático, activo, e a experiência que ele determina pertencem a um outro estrato do problema.

Também a autoconsciência começa pelo seu grau ínfimo. Este grau vê-o Hegel no «apetite». Do que está dito atrás resulta que o saber do outro conserva o saber de si mesmo e, de harmonia com isso, o objecto da nova forma desdobra-se. Nasce a tensão entre o si-mesmo e o respectivo outro. Nela reside a mobilidade interior a que nós chamamos «vida». A diversidade das configurações torna-se muito maior e cresce em toda uma dimensão.

A cisão e a tensão não só têm lugar entre o si-mesmo e o mundo das coisas, mas também entre o Si-mesmo e o Si-mesmo, a saber: entre o universal que é idêntico e o individual. E na medida em que os indivíduos são muitos, a cisão e a tensão introduzem-se entre eles. Mas, ao mesmo tempo, a vida é una e é vivida como unidade, como processo e «fluidez universal». Deste modo, já estão definidos os dois termos da relação. «A substância simples da vida é, portanto, a sua cisão nas suas configurações e, ao mesmo tempo, a dissolução desta diferença subsistente; e esta dissolução da cisão é também um cindir ou um articular.»[2] O todo é um círculo e este constitui a «vida». A sua verdade não está nas fases, mas sim «no todo que se desenvolve, que resolve

[1] II. 130.
[2] II. 136.

o seu desenvolvimento e que se conserva simplesmente neste movimento.»[1]

A autoconsciência sabe-se a si mesma, em primeiro lugar, pela separação do «outro», «que se lhe apresenta como vida autónoma». Nesta forma mais primitiva é apetência. Pois esta «aniquila o objecto autónomo», esgota-o. Mas tem «a experiência» de que o objecto, ainda que sendo autónomo, teria que ser «superado». E o mesmo apetite, ainda que satisfeito, voltará a produzir-se, na medida em que se encontra sempre perante o apetecido, produzido de novo como objecto.

Esta situação varia unicamente quando o mesmo, como objecto, entra em oposição a outro mesmo. Neste caso, não pode simplesmente aniquilar e satisfazer-se com o aniquilamento, porque, no seu «outro», o mesmo tem-se a si-mesmo por objecto. Ambos — o seu objecto e ele mesmo — são «autoconsciência para uma autoconsciência», e, deste modo, são o que são em si, um para o outro. Eis aqui a forma propriamente dita da autoconsciência: «a unidade de si no seu ser-outro». O Eu no seu plural e este reunido de novo numa unidade viva, entendido como referência concreta a si mesmo, como «nós», é o Eu propriamente dito.»[2]

A diversidade da autoconsciência desdobra-se agora no plano desta nova relação. O mesmo apresenta-se como desdobrado e diversificado. Por isso, toda a acção do mesmo se desdobra em actos e contra-actos. Já o simples «reconhecimento» do mesmo alheio se realiza apenas no reconhecimento do contrário. Mas, justamente, esta oposição depara com uma resistência interior; a legítima reivindicação, por si só, não produz o reconhecimento. A relação é unilateral e dela nasce o «conflito». O indivíduo entende a sua autoconsciência como um ser-para-si e por isso deseja o aniquilamento do indivíduo estranho. E na medida em que cada um arrisca o máximo — a saber: a própria vida — a sua relação entre eles será a seguinte: «mantêm-se a si mesmos e um ao outro mediante uma luta de vida e de morte». «Têm que entrar nesta luta, pois que nos outros e em si mesmos têm de elevar ao nível da verdade a certeza que possuem de ser-para-si.»[3]

Mas a confirmação por meio da morte supera a posição da consciência, porque esta é a sua vida. A confirmação e a certeza alcançada com ela já não subsiste para o que a produziu, mas sim para os outros. A autoconsciência confirmada fica superada como

[1] II. 137.
[2] II. 139.
[3] II. 143.

autoconsciência individual e, portanto, prova ser uma realidade diferente. Desta forma, a relação de luta aniquila-se a si mesma e ultrapassa-se sob a forma de outra relação.

Esta nova relação é «a negação da consciência que se supera, de tal modo que o superado é mantido e conservado, e sobrevive assim ao seu ser-superado.»[1] Tal facto ocorre porque a subjugação toma o lugar da matança. O reconhecimento continua a ser unilateral. A nova relação é a que existe entre o «senhor e o servo». Nela põem-se em correlação, uma ao lado da outra, «duas configurações opostas da consciência»: «uma, a independente, cuja essência é o ser-para-si; outra, a dependente, cuja essência é a vida ou o ser-para-outro». Também esta relação é tensão e luta; mas uma luta diferente.

A dialéctica do senhor e do servo, que agora se segue, faz parte do que de mais belo a *Fenomenologia* contém, tanto pela concisão plástica da forma, como pela importância do assunto. É, ao mesmo tempo, o melhor exemplo de uma dialéctica inserida no plano da *res*, portanto, de uma dialéctica da objectividade, experimentável no seu conteúdo, independente de pressupostos sistemático-axiomáticos. Na essência do senhor e do servo existe uma lei eterna que Hegel pôs em destaque; se se quiser, uma lei sociológica fundamental.

Ambos, servo e senhor, não só se relacionam reciprocamente, mas também se relacionam quanto ao ser físico-material. O senhor arriscou o seu ser físico, a sua vida; e isto é o que o fez senhor. O servo renunciou à autoconsciência em favor do seu ser físico. Converteu aquilo que por natureza é coisa num «ser autónomo» e por esse meio perdeu a autonomia do seu si-mesmo, para ser nele aprisionado. «O senhor relaciona-se com o servo dum modo mediato, por meio do ser independente, pois o servo está, precisamente, preso a isto; esta é a sua cadeia, da qual não se poderá eximir na luta; e, por isso, revela-se dependente por ter a sua autonomia no material. O senhor, porém, é o poder superior a este ser, pois mostra na luta que, para ele, o material só vale como qualquer coisa de negativo. Tendo poder sobre este ser, que, por sua vez, tem poder sobre o outro, terá — de acordo com esta dedução — esse outro abaixo de si.»[2]

Deste modo, o ser material é a cadeia do servo. Mas, ao mesmo tempo, é também o ponto em que há uma viragem e se inicia a sua sublevação de relação a partir da servidão. Efectivamente, o senhor intercala, entre ele mesmo e o ser material, o

[1] II. 144.
[2] II. 145.

servo, a quem permite trabalhar para si. Desta maneira, cede ao servo a «elaboração» deste ser, conservando para si apenas o seu «gozo». «O que o apetite não alcançava, alcança-o ele agora: conseguindo-o e satisfazendo-se no gozo.» Mas, na realidade, este conseguir apresenta-se como lâmina de dois gumes. É que a sua conduta para com a «autonomia da *res*» tornou-se puramente passiva, portanto, na verdade, uma relação de «dependência»; enquanto a conduta do servo em relação à *res* é activa e, portanto, tem uma relação de autonomia. «Mas o senhor, que intercalou o servo entre ela e si-mesmo, fica cercado pela sua dependência da *res* e goza-a dum modo puro; mas cede ao servo o lado da autonomia da *res*, que é quem a elabora.» [1]

A autoconsciência atinge assim o ponto elevado na pessoa do senhor. Para o servo a essência está no para-si do senhor. Ele mesmo é apenas um meio. «O que o servo age é na realidade um agir do senhor.» Mas o servo é a consciência que reconhece, enquanto o senhor é apenas a consciência reconhecida. O ser-para-si do senhor não consiste no seu ser essencial, mas sim na consciência inessencial do servo e não menos no seu «agir» inessencial. «A verdade da consciência autónoma é, assim, a consciência serva.» E neste ponto encontra-se a contradição interna de toda esta relação, aquilo que é lábil e destruidor de dentro para fora; nela a situação do senhor mostrou que a sua essência é o contrário do que quer ser — quer dizer, que é dependência —; também a servidão, no seu cumprimento, será o contrário daquilo que é imediatamente: entrará em si mesmo, como uma consciência reconcentrada em si, e transformar-se-á na verdadeira autonomia.» [2]

O modo como a relação se inverte, a partir da sua própria dinâmica (dialéctica) sem interferência estranha — quer dizer, o modo segundo o qual o servo se torna senhor do senhor, mas o senhor servo do servo —, pode ver-se imediatamente partindo desta perspectiva: o senhor, ao necessitar o trabalho do servo, torna-se dependente dele; e o servo obtém poder sobre ele, ao aprender a dominar com o seu trabalho as coisas de que o senhor necessita. «Forma-se» no trabalho para tornar-se assim senhor; consegue-o sem o ter procurado. E deste modo alcança aquela mesma autoconsciência de que, como servo, tinha estado despojado.

Três são os momentos que aqui são decisivos: o medo, o trabalho (o serviço) e a formação. O senhor mantém o servo no

[1] II. 146.
[2] II. 147.

temor; mas o temor é «começo da sabedoria». E quanto maior ele for, tanto maior será o estremecimento no mais íntimo do homem, e também tanto maior será o pulsar da força que dele nascerá. O temor absoluto, o «temor da morte, entendida como senhor absoluto», produz a «fluidez absoluta de tudo o que existe». Mas esta é já «a simples essência da autoconsciência». Ao servir, o homem realiza a «dissolução universal dum modo geral». Ele «supera nisso, em todos os momentos particulares, a sua dependência da existência natural, elaborando-a». Mas, deste modo, seria apenas uma autoconsciência negativa, que no «trabalho» é positiva, pois chega «a si mesma». Os apetites concorrem para a sua satisfação, quer dizer, para o desaparecimento da *res*. «O trabalho, pelo contrário, é apetite impedido, desaparecimento retardado, ou seja: o trabalho *forma*. A relação negativa com o objecto torna-se forma do mesmo e algo de permanente, porque justamente para o que trabalha o objecto tem autonomia.» [1]

Desta maneira, o ser-para-si da consciência entra «no elemento da permanência». Mas o outro reverso do trabalho é a «formação»; pois o homem não pode formar a *res* sem formar-se a si mesmo. O que a consciência aqui experimenta é nada menos do que «um reencontrar-se por meio de si mesma». [2] E assim alcança o seu «sentido próprio». No agir aparentemente externo do trabalho, «no qual só parece ter um sentido estranho», configura-se, ao configurar o objecto. Desta maneira o formar é um «agir formativo» em sentido duplo e por isso eminente. Ao formar o ser-para-si torna-se o seu próprio ser-*para*-ele e assim alcança a consciência de que ele mesmo é em e para si.

O mistério do trabalho reside no facto de se revelar diferente do que parece ser àquele que trabalha. Ele não só é o grande mestre da formação mas também, na verdade, é já a própria cultura e assim efectivamente a configuração interior do homem. Nisto reside o sentido mais profundo da eterna dialéctica da situação de senhor e da servidão. O princípio revolucionário, historicamente bem conhecido, da situação de senhor e da servidão, é apenas a metade da verdade. A outra metade é que o trabalho do que serve é, ao mesmo tempo, trabalho na *res* e no homem que trabalha, o qual avança junto com ele. O desenvolvimento destes pontos deve considerar-se como a base universal duma filosofia do trabalho.

Hegel designa o capítulo que agora se segue da seguinte maneira: «Liberdade da autoconsciência, estoicismo, cepticismo

[1] II. 148.
[2] II. 149.

e a consciência infeliz». Nele as fases históricas estão introduzidas como representantes do desdobramento da autoconsciência. A vinculação é pois frouxa. Na realidade, a consideração passa para outra dimensão, para só retomar mais tarde os fios anteriores.

A consciência «livre» é consciência pensante. Uma vez alcançada tal independência, repousa em si mesma, indiferente às circunstâncias da vida, à situação de senhor e à servidão. Não só é autodeterminação na concepção e juízo do mundo, mas também na conduta prática. A concepção estóica da vida exprimiu com a maior pureza este princípio. Segundo este princípio, «a consciência ou é uma essência pensante, e qualquer coisa tem *para* ela só carácter de essência, ou é verdadeira e boa *para* ela, quando a consciência se comporta nela como essência pensante.» [1]

A liberdade do estóico é libertação da sujeição interior, das paixões e apetites. É a partir do apetite que parte toda a servidão, mesmo a externa. Mas a sua liberdade nem é tão-pouco «a liberdade viva». Contém em si qualquer coisa de entorpecido, de infecundo, que não permite abrir-se para a vida; é uma liberdade que reduz a autoconsciência a si mesma, de tal modo que o mundo lhe permanece exterior, sem ser aproveitado nem dominado. O próprio modo de pensar torna-se «obstinação». O estoicismo é um «pensar sem conteúdo». Não pode dar conteúdo aos conceitos de «verdadeiro e bom»; não conhece deles outro conteúdo que não seja a mesma racionalidade que deve existir na essência do bem. Esta «eterna auto-identificação do pensar» é a sua vacuidade e infecundidade. Termina no tédio. [2]

O cepticismo, que historicamente é o fiel companheiro do estoicismo, excede-o num passo essencial. É a «realização daquilo que no estoicismo é só conceito, e a experiência efectiva daquilo que é a liberdade de pensar. É em si o negativo, e assim tem que apresentar-se». Desembaraça-se de tudo o que a consciência tinha por certo: dos dados dos sentidos, da percepção, do pensar, dos costumes existentes, das normas e leis. Desta maneira ele reduz realmente a autoconsciência a si mesmo; e experimenta, com o aniquilamento do mundo existente, «a sua própria liberdade, entendida como dada e conservada por ela mesma; a autoconsciência é está ataraxia do pensar-se a si mesmo.» [3] Mas é uma «autoconsciência perdida», perdida na sua negatividade e individualidade. Nega o que ela própria faz: nega a percepção, mas apercebe; nega a «essencialidade da moral», mas age de acordo

[1] II. 152.
[2] II. 154.
[3] II. 156.

com ela; discute as formas do pensar, mas pensa com elas. Deste modo cai em contradição consigo, toma a contradição por essência, e termina em disputas.

Em contradição consigo, a autoconsciência está «desdobrada» em si mesma, tem dois rostos. O que outrora se tinha dividido em duas individualidades (senhor e servo) existe agora num só. Tal desdobramento é, na verdade, «essencial ao conceito do espírito», mas onde falta a unidade de ambos os lados, a consciência torna-se rasgada, «consciência infeliz». [1]

O característico do desdobramento é a cisão numa consciência mutável e em outra imutável. O homem conserva a primeira para si e confere a última a um ser transcendente, a Deus. O que é dado e está presente aparece-lhe como qualquer coisa pertencente ao aquém, quer dizer, como qualquer coisa de variável, sem valor, inessencial e digno da sua transitoriedade. Para o além vale a sua esperança e o anseio. Mas é uma esperança «sem conteúdo nem presente». [2] O além é o «inatingível», um algo que «escapa à captação, ou antes, qualquer coisa que já lhe escapou». A consciência alcança-se assim a si mesma, mas «como aquilo que se opõe ao invariável»; portanto, não alcança o que procurava. «Em vez de captar a essência, só a sente, e recaiu em si.» Não pode encontrar a essência porque se separou dela. «Onde foi procurada, não pode ser encontrada; pois justamente um além deve ser de tal condição que não pode ser encontrado.» [3] E assim, esta autoconsciência é uma certeza; mas uma «certeza defeituosa de si mesma».

Não se refere ao seu objecto pelo pensamento, mas pelo sentimento. «Vai mais além do pensamento e é devoção.» «O seu pensar como tal é como o rumor informe dos sinos, ou uma cálida nebulosidade, um pensar musical que não chega ao conceito, que seria a única maneira imanente e objectiva. Este infinito, puro e interior sentimento, tornar-se-á, sem dúvida, seu objecto; mas ao não anunciar-se como objecto conceptualmente concebido, entrará como qualquer coisa de estranho.» [4] Enquanto a autoconsciência é recolhimento estará afim à sua essência. Mas a sua tendência vai mais além. A sua própria incapacidade manifesta-se-lhe como culpabilidade e falta de pureza. E assim se nega, combatendo-se, mistificando-se e macerando-se. A sua atitude torna-se um espreitar-se a si mesmo de suspeição. O resultado é uma atrofiada «per-

[1] II. 158.
[2] II. 162.
[3] II. 165.
[4] II. 164.

sonalidade, tão infeliz como mesquinha, limitada a si mesma e a um pequeno agir, quer dizer, personalidade que se encobre a si mesma.»[1]

Não nos interessa aqui decidir se Hegel julgou com justiça a consciência religiosa do homem medieval, que se lhe oferecia como representante, mas o fenómeno como tal está plenamente justificado. Trata-se de uma das configurações do espírito e como tal a sua caracterização é acertada. A «consciência infeliz» constitui um dos maiores exemplos daquele fenómeno fundamental, segundo o qual a consciência «pensa» o seu objecto — neste caso a si mesma — como aquilo que não é. O extremo de tal configuração consiste no auto-engano. Mas ao ter esta experiência, experimenta em si mesma a superação desse auto-engano; e a consciência volta a encontrar-se.

4. Fenomenologia da razão

Quando a consciência descobre que o além — a que atribuíra toda a realidade e toda a perfeição — não está fora dela, mas sim dentro dela, supera a transcendência como tal, e na transcendência vai reconhecer-se a si mesma. Este retorno a si mesma resulta no ponto da razão, tal como o idealismo a entende. A «relação com o ser outro», até agora negativa, transforma-se em positiva. A autoconsciência cessou de salvar-se e conservar-se à custa do mundo. Volta agora a tomar o mundo em si mesma. «Como razão, segura de si mesma, a autoconsciência encontra a paz em relação ao mundo e pode suportá-lo, pois ela está certa de si mesma e da realidade, quer dizer, toda a realidade não é outra coisa senão ela: o seu pensar é imediatamente a realidade; portanto, comporta-se em relação a ela como idealismo.»[2]

O princípio do idealismo, tal como Hegel o exprime aqui, diferencia-se num ponto essencial de tudo o que até aqui se exprimiu acerca dele. Quando Hegel diz: «A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim exprime o idealismo o seu conceito». O que nisto há de novo não se encontra nem na própria tese, nem na definição dada da razão, nem na afirmação de que isto seja idealismo; a novidade consiste em que toda a proposição é o resultado dum processo gradual, em que a consciência alcança esta «certeza» mediante ele; por outras palavras: é a circunstância de que, ainda que tenha partido originariamente duma convicção

[1] II. 170.
[2] II. 175.

completamente diferente (da certeza sensível), tenha feito continuamente a «experiência» no mundo das suas próprias configurações, de que ela própria «é toda a realidade».

Esta «certeza» não é, portanto, uma afirmação do ponto de vista filosófico, não é uma posição do Eu ou uma «tese» de identidade, nem um resultado de dedução transcendental, mas sim qualquer coisa que a consciência encontrou e mostrou nos modos fenomenais dela mesma e do seu objecto. É idealismo não como teoria e sistema, mas sim como fenómeno do espírito. A Fenomenologia do Espírito devia caracterizar o «saber que se manifesta» ou o «devir da ciência». Ora bem, a Fenomenologia do Espírito realizou semelhante tarefa de modo mais literal até chegar ao ponto onde a consciência começa a ver interiormente a sua própria essência. Este começo é a certeza que ela tem de ser toda a realidade. Com ela a consciência «experimentou» que é razão. E o idealismo é esta experiência elevada a saber.

Hegel dá o maior relevo a este ponto. É a prova que o Prólogo anunciava. Não basta que o idealismo seja expresso e afirmado pela consciência; também tem que ser demonstrado nela. Ou, melhor, usando as palavras de Hegel: «A autoconsciência não só é-para-si, mas também em-si é toda a realidade, porque se torna esta realidade, ou antes, porque se mostra como tal.» Tal demonstração ocorre no «caminho» percorrido, portanto, no «movimento dialéctico que passa pela opinião, a percepção e o entendimento» — até chegar à razão.

Visto a partir do resultado, a verdade da nova posição apresenta-se de outro modo, pois, em todo o caso, poder-se-ia desconhecer o estado da questão. «Ao apresentar-se imediatamente como razão, consciência, que é esta verdade, deixou para trás e esqueceu o seu caminho; ou melhor, a razão que aparece imediatamente só se apresenta como a *certeza* daquela verdade. Está certa de ser toda a realidade, mas não concebe semelhante facto, pois aquele caminho esquecido é a concepção desta afirmação imediatamente expressa. E também para ela que o não percorreu, esta afirmação é inconcebível quando a ouve nesta nova forma, pois, concretamente, fá-la por si mesma.»[1]

Todo o idealismo que não representa esse «caminho» como legitimação da sua própria afirmação será «pura certeza, a qual não se concebe a si mesma, nem pode tornar-se concebível a outros.» Só a certeza mediata tem filosoficamente um solo sobre o qual assenta. Mas «certezas imediatas» não o têm. É sempre lícito opor-lhe outra certeza igualmente satisfatória. Expresso de

[1] II. 176.

outro modo: a razão — ainda que finalmente se mostre como o todo da totalidade — não pode começar com ela mesma. Tem de começar com a consciência não-racional, confiante em que ela se mostrará a partir dela; mas semelhante consciência é a certeza sensível. «Só quando a razão, entendida como reflexão, se apresenta a partir desta certeza oposta, a sua afirmação não só se oferecerá como certeza e asseveração, mas também como verdade; e não como uma verdade ao lado de outras, mas como a única. O seu aparecer imediato é a abstracção da sua existência...» [1] Em contraste com esta abstracção, o «ser-em-si» da sua existência é «o movimento do seu ser-devindo».

A razão mostra agora em toda a linha uma nova posição em relação ao mundo, às coisas e a si mesma. As suas configurações coexistem, interpenetram-se e, mais do que limitando-se e excluindo-se, completam-se.

A atitude teórica é agora rigorosamente objectiva. O seu interesse volta a dirigir-se ao mundo, ao aquém, mas dum modo diferente do que na opinião e na percepção. «A razão apresenta-se como uma essência mais profunda, pois o Eu puro é e tem de exigir que a distinção, o ser diverso venha a ser para o Eu o seu próprio Seu; deve exigir que o Eu se intua como a realidade e que se encontre presente como configuração e coisa.» [2] Tal exigência não se pode cumprir dum só golpe. É um «pressentir». E a razão deste modo opõe-se às coisas, observando-as.

Mas a razão como tal não pode ser objecto da consciência observadora. «Se a consciência soubesse que a razão tem a mesma essência que as coisas e ela mesma, e se soubesse que a razão, na sua forma peculiar, só pode existir na consciência, desceria mais profundamente na sua própria essência e procurá-la-ia nela, mais do que nas coisas. Se a consciência a tivesse encontrado nela mesma, a razão ter-se-ia mostrado de novo a partir daqui à realidade para intuir nesta a sua expressão sensível; mas então captá-la-ia essencialmente como conceito.» [3] A razão não pode percorrer este caminho directo. Tem de fazer um desvio por cima das coisas, para se alcançar a si própria. Ou antes, poderá seguir unicamente tal caminho recto uma vez que tenha captado a sua essência por meio de um rodeio. Este «descer à própria profundidade» reside para além da *Fenomenologia do Espírito*; a sua elaboração constitui uma nova tarefa, que será iniciada pela Ciência da Lógica.

---

[1] II. 177.
[2] II. 183.
[3] Idem.

O agir da razão observadora é o da ciência. Descreve e destaca o essencial nas coisas, quer dizer, aquilo «pelo qual ela própria se destaca da continuidade universal do ser e que, ao separar-se do outro, é para-si». [1] Mediante isto, chega aos géneros e espécies e, finalmente, ao «sistema da *res*». Aqui avança de novo do sistema artificial para o natural. Ao penetrar na essência da *res* depara com a lei e elabora métodos (experimentação) para encontrar leis. Mas a lei já não é simplesmente o «homónimo» do fenómeno mas sim a própria coisa, entendida no seu conceito.

A investigação da lei encontra o seu limite na natureza orgânica. Aqui o interior revela-se fechado ao olhar observador. Certos aspectos externos da finalidade orgânica são todavia ainda captáveis; mas a inteligência, implícita na força organizadora, escapa-se ao olhar que quer penetrá-la de fora. Este segue às cegas a «lei segundo a qual o externo é expressão do interno». [2] Este processo leva-o ao erro. E este agrava-se à medida que a observação ascende na série das formas orgânicas.

Tal é o que se revela do modo mais drástico quando a observação se refere ao homem e quando é a vida anímica que se torna seu objecto. Deste modo, torna-se «psicologia observadora». [3] Apresentam-se então uma quantidade de leis. Mas não captam a «individualidade real» da consciência. O mundo do indivíduo é não só profundamente íntimo e complexo, mas também «ambíguo». Indivíduo e mundo «modificam-se» reciprocamente. O indivíduo, considerado no seu conteúdo, é aquilo que capta do mundo, quer dizer, o modo «como a existência foi transformada por ele». Nisto reside a liberdade do indivíduo. Mas para a captação da sua essência a liberdade tem um aspecto duplo. O mundo do indivíduo só se pode conceber a partir dele próprio. «A influência da realidade, representada como o que é em-si e para-si, sobre o indivíduo, passa a ter, mediante este, absolutamente o sentido oposto: ou o indivíduo permite conservar a corrente da realidade que corre para ele, ou a quebra e transforma. Mas com isto torna-se a necessidade psicológica uma palavra tão vazia que existe a possibilidade absoluta de que aquilo que tenha tido esta influência poderia não tê-la tido.» [4] Assim acontece que a observação psicológica não encontra nenhuma lei para a relação entre a autoconsciência e a realidade.

---

[1] II. 196.
[2] II. 200.
[3] II. 228.
[4] II. 231.

A observação encontra-se «reduzida» ao fenómeno da individualidade. Cai no recurso de julgar o interno pelo externo, o subjectivo pelo objectivo, o anímico pelo corporal. A mão, o rosto, o crânio exprimiriam o típico da alma, o carácter, e também muito do que é peculiar e individual. A quiromancia, o estudo da fisionomia, a frenologia, procuram valorar a diversidade das expressões. Hegel também não descuida a grafologia. Mas é impossível encontrar uma lei. Há uma superabundância de características empíricas, e todas têm significado, mas o seu significado é susceptível de muitas interpretações. O homem é um ser variável, e tanto na vida do indivíduo como na da História varia a ordenação entre o interno e o externo. «Partindo da suposição que o fisionomista agarrasse alguma vez o homem, bastaria que este tomasse uma decisão ousada para voltar a tornar-se incompreensível durante milénios.»[1] Nestas palavras de Lichtenberg, Hegel vê a confirmação do facto de que só se encontra aqui uma relação com o «sinal» e de que «para o conteúdo expresso é completamente indiferente a qualidade por meio da qual o sinal é expresso».

Indiferença do sinal perante o assinalado — eis aqui o traço fundamental e sempre repetido da «inessencialidade» própria de todo este género de observações e juízos. O que interessaria era encontrar um exterior que tivesse em si a «essência verdadeira» do interior. Mas semelhante coisa só a possuímos no querer e no agir do homem. A consciência ao abrangê-los abandona a exteriorização inessencial e vira-se directamente para o interno. Mediante isso, ingressa imediatamente no domínio da vida activa, da acção e do seu *ethos*. E aqui depara com uma «realização da autoconsciência racional através de si mesma».

Esta realização insere-se exactamente no ponto em que a relação entre «senhor e servo» se evidenciava instável, para passar para a «formação». As configurações teóricas, que se inseriram, não dizem respeito à relação de homem para homem, quer dizer, ao «desdobramento» da autoconsciência. Residem num outro plano. A série das configurações ao abandonar de novo este plano — pois à consciência agora já lhe bastou experimentar que a realização da razão não está nesse plano — volta ao plano anterior. Neste ponto começa o reino da moral.

No reino da moral o «reconhecimento unilateral» dos indivíduos cedeu ao seu mútuo reconhecimento. Ao mesmo tempo, também o próprio indivíduo cedeu à totalidade. Todavia, não está suplantado por ela, mas antes superado nela. Os indivíduos

[1] II. 238.

«não têm consciência de ser essências singulares e autónomas, que sacrificam a sua peculiaridade e que esta substância universal é sua alma e essência, tal como este universal volta a ser o agir dos indivíduos ou a obra produzida por eles».[1]

Nesta relação não se trata de um mero dever ser, nem, tão-pouco, de uma teoria realizada pela consciência reflexiva. É simplesmente aquilo que cada indivíduo, ao viver na comunidade, experimenta continuamente em si próprio. E sabe dessa relação logo que a sua reflexão se dirige para ela. Pois também o conteúdo do seu agir está determinado pela «substância universal». «Até ao ponto em que este conteúdo se individualiza completamente na sua realidade, limita-se ao agir de todos. O trabalho que o indivíduo realiza para satisfação das suas necessidades é tanto uma satisfação das necessidades dos outros como das próprias, e só alcança a satisfação das suas mediante o trabalho dos outros. Assim como o indivíduo, no seu trabalho individual, produz inconscientemente já um trabalho universal, ao realizar o seu objecto com consciência volta também a produzir um trabalho universal; a sua obra é o todo como tal, pelo qual se sacrifica e por isso mesmo é conservado por ele».[2]

Ora bem, nisto consiste, do modo mais literal, a unidade do ser-para-outro e do ser-para-si. Esta unidade é a «substância universal» de um povo, «fala a sua linguagem universal nos costumes e leis de um povo». Todavia, não é senão a expressão da individualidade. «As leis exprimem o que cada indivíduo é e faz.» E o indivíduo reconhece-se nelas. No «espírito universal» tem a certeza «de não encontrar, na realidade que é, outra coisa senão ele mesmo». Ou expresso de outro modo: «nele eu intuo a unidade livre com os outros, de tal modo que os outros são por meio de mim, e eu por meio dos outros, — intuo-os a eles como a mim, e a mim como a eles.» Assim se confirma in concreto que na vida de um povo livre «o conceito da realização da razão autoconsciente» tenha a sua realidade completa.

A visão de conjunto chega a este ponto. Entretanto, esta realização, entendida «como o devir da moralidade», percorre ainda uma série diversa de formas até se completar. Ou também: a condição feliz da «unidade» é uma fase inicial para a razão activa — realiza-se aproximadamente, na fase juvenil dos povos, antes do despertar da individualidade para as próprias exigências — mas, então, é uma realização que não se concebe a si mesma, um ser-em-si sem ser-para-si, e, nessa medida, não é contudo verda-

[1] II. 265.
[2] II. 266.

deiro. E assim também historicamente se dissolvem os vínculos, se perde a felicidade da realização e a consciência volta a andar errante em busca de outras configurações.

A primeira delas é o individualismo do prazer, do prazer mundano, e é também a configuração do fracasso desse prazer na estrutura da conexão universal perante a «necessidade» ou o destino. O indivíduo no seu isolamento voluntário experimenta a «fragilidade da individualidade», «impotente perante a realidade dura e contínua». «Experimenta o sentido duplo que reside no que faz, justamente o ter aceitado a sua vida; o indivíduo aceita a vida, mas com ela capta, bem mais, a morte.» [1]

A autoconsciência regressa ao todo. Descobre que tem em si mesma «o universal ou a lei»; isto significa para ele agora «a lei do coração». E pretende trasladar a sua lei interior para a realidade, e quer, de acordo com ela, melhorar o mundo. Mas, nisso, tropeça necessariamente na «ordem real» da *res* e encontra nela um «inimigo prepotente». E não sem razão, pois deve expiar a sua presunção. «A realização da essência imediata e indisciplinada é considerada como a representação duma primazia e como produção do bem-estar da humanidade.» [2] É neste ponto que reside o erro. A «essência indisciplinada» é a individualidade que pretende ser imediatamente universal. Mas o universal e necessário só pode ser realmente universal na sua essência. E se a lei do coração se realiza faz a experiência de que é absolutamente o contrário do que pensava ser: uma lei igualmente rígida como a ordem combatida por ela. Mostra-se, inclusive, que essa ordem não era tão dura e tirânica e que, antes, «a realidade é ordem vivificada». [3] A indignação da individualidade contra ela é uma «loucura da vaidade», e significa «a alteração da consciência, para a qual a sua essência é imediatamente não-essência e a sua realidade é, de um modo imediato, não-realidade».

O «curso universal» vai para além da lei do coração. Prova à «individualidade inquieta» a sua irrealidade. Mas a consciência impele para a realidade, para a essência calma duma configuração, que é harmonia entre o Eu e o mundo, entre o interno e o externo. «Esta configuração da consciência, que consiste em tornar-se lei, no em si verdadeiro e bom, não como singularidade, mas sim como essência, na qual a individualidade se sabe como o transformado e o que transforma, é a virtude.» [4]

---

[1] II. 274.
[2] II. 277.
[3] II. 280.
[4] II. 284.

Mas também a virtude se coloca inicialmente em oposição ao curso do mundo e é por ele vencida. O virtuoso, como o vicioso, vê o contraste e pretende, «vencendo o seu contrário, dar-se a si mesmo a sua verdade». Mas também ele começa pelo fim errado. É verdade que não se indigna contra o curso universal, como o faz o aperfeiçoador do mundo; mas ao separar-se do curso do mundo, condena-se à infecundidade, ao divórcio da realidade, a uma construção inactiva e à «declamação». Vem a saber que a sua virtude é vazia, que é uma vaidade mais. É o curso activo do mundo que castiga a sua mentira e desmascara a sua «virtude», exibindo-a como moralização enfadonha ou como uma cornucópia de lindas palavras. Até mesmo o ódio que a actividade sã e o trabalho vivo têm nutrido desde todos os tempos contra a farsa se descarrega na palavra «virtude».

A consciência mantém-se, todavia, no meio do «agir e achar da individualidade», e as configurações que este actuar adopta não estão ainda esgotadas. À que se segue imediatamente chama Hegel «o reino espiritual do animal». O indivíduo volta a encontrar-se na vida activa que afirma o curso do mundo; encontrou-se a si mesmo no seu agir. Encontra-se agora no seu elemento. Sente-se aqui tão bem no seu meio como o animal no seu. O seu elemento é a acção. «O agir é justamente o devir do espírito como consciência... o indivíduo não pode portanto saber o que é, antes de se ter realizado pelo agir.» [1] A absorção do indivíduo no agir é a sua absorção na Coisa, não na *res*, não como acabado, mas sim na obra que é produzida. A sua intenção moral é objectiva e, por isso, «honrada»; a sua satisfação é a do impulso objectivo, que se recompensa a si mesmo.

Todavia, há nesta honradez um embuste; a Coisa permanece ligada ao indivíduo, não é a «Coisa pura», mas sim a «sua». A sua ocupação com ela continua a ser um girar em torno de si mesmo. Sob a aparência da «Coisa» o agir do indivíduo permanece ligado a ele, não vai além de si mesmo. O que falta a esta objectividade é o carácter absoluto da Coisa, que pode residir unicamente no facto de ela não ser a «sua», mas sim a Coisa em geral, a coisa comum. Mas esta seria o todo, «a penetração móvel da individualidade e do universal».

O embuste vinga-se no agir do homem. Furta-lhe com destreza o objecto das suas mãos. O homem «só está ocupado com o seu agir, não com o agir como agir do outro, para deixar assim que os outros se ocupem da sua Coisa. Mas os outros também se

---

[1] II. 298.

enganam: estão fora donde julgavam estar. Não tratam a Coisa como se fosse a deles em particular, mas ocupam-se dela como Coisa universal, que é para todos».[1] Isto acontece simplesmente porque a Coisa é objectiva e o seu valor ou carência de valor vem à luz no agir. A acção da obra contradiz, de facto, «o propósito de querer excluir a luz do próprio dia, a consciência universal e a participação de todos; a realização é, ao contrário, uma transposição do próprio no elemento universal por meio do qual se torna — e deve tornar-se — coisa de todos».[2] O embuste transforma-se. O indivíduo ao alcançar o seu está enganado — e para sua salvação; pois esta dialéctica do seu agir trá-lo directamente para «a» Coisa como tal. O agir do indivíduo traslada-se para o agir da essência, «que é a essência de todas as essências, a essência espiritual».[3]

Onde se toma consciência da Coisa absoluta, a razão aplica a sua determinação de conteúdo. Com isso cai nas malhas da «substância moral». Nela procura-se a si mesma com formulações mediante as quais trata de prendê-la. Torna-se «razão legisladora». Nas leis exprime apenas o modo como vê a sua essência. Mas a forma do exprimido é mandamento. Os mandamentos são universais, e a sua universalidade — por exemplo, «todos devem dizer a verdade» — contradiz a diversidade das situações. O sentido do mandamento «todos devem dizer a verdade» exige o acrescentamento «se a souberem». A razão sã esclarece que só pensou nisso. Mas na medida em que era ela que legislava naquele mandamento, vem a dizer que já se contradizia ao exigi-lo. «Deste modo, o universal e necessário converteu-se numa contingência completa.»[4] Mas neste caso, tem de admitir-se «que tem de ser necessário renunciar a um conteúdo universal e absoluto». Semelhante circunstância reside na natureza da «Coisa». Desce-se até uma «falta de conteúdo», e ao legislador nada mais resta do que «a forma pura da universalidade ou, de facto, a tautologia da consciência».[5]

Se a razão não pode captar assim o conteúdo, poderá, pelo menos, ser um «padrão», um critério, para decidir «se um conteúdo é capaz ou não de ser lei». Entendida como «razão que examina a lei» corresponde exactamente ao ponto de vista do imperativo de Kant, que é uma lei formal e universal e só exprime a condição geral, pela qual uma máxima é capaz de ser lei. Isso

[1] II. 311 e seguinte.
[2] II. 312.
[3] II. 313.
[4] II. 316.
[5] II. 319.

é, na verdade, um refugium seguro da razão, mas não basta à sua tarefa. O critério da validade universal e incontraditória torna-se insignificante logo que se trata de conteúdos concretos, por exemplo, da propriedade ou não-propriedade. Adapta-se igualmente bem a ambos os casos. «Seria estranho que a tautologia, quer dizer, o princípio da contradição, que só se cumpre como critério formal no conhecimento da verdade teórica, isto é, como qualquer coisa completamente indiferente à verdade ou não-verdade, fosse, para o conhecimento da verdade prática, mais do que isso.»[1]

Uma real e «imediata autoconsciência da substância moral» refuta sistematicamente semelhante critério, pois tem uma relação directa com o que é justo e bom. Sabe intimamente com plena certeza e sem exame nem reflexão donde a lei provém: existe simplesmente e o homem tem as suas raízes totalmente nela. Nisto consiste «a reflexão moral» do indivíduo. Não se trata aqui de determinações arbitrárias, dependentes da opinião, mas sim da lei eterna que ninguém fez e ninguém poderá examinar. «Mas se é esta determinação, ou a oposta, que é a justa, é qualquer coisa que está determinada em e para-si; eu por mim não poderia fazer o que quisesse, e tão-pouco poderia fazer lei alguma; ao pôr-me a examinar, já estou num caminho não-moral. Se o direito me é qualquer coisa em e para-si, estou, mediante isso, na substância moral, que é a essência da autoconsciência; mas esta é a sua realidade e existência, o seu si-mesmo e a sua vontade».[2]

5. Fenomenologia do verdadeiro espírito

O indivíduo procura sempre e de novo a sua essência fora da substância universal. E volta sempre de novo a fazer a experiência do seu próprio fracasso. A «essência espiritual, que é em e para-si», está presente em toda a parte, mas não coincide com a «consciência de si mesmo». Só a reflexão do indivíduo sobre a sua substância é o regresso a si mesmo, o seu encontrar-se e, ao mesmo tempo, a sua elevação à essência propriamente espiritual. «Mas a essência que é em-si e para-si, que simultaneamente se realiza como consciência e se representa a si mesma, é o espírito.»[3]

Se continuarmos a aprofundar este ponto decisivo, o conceito da razão oferecer-se-nos-á a uma nova luz. «A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade», assim reza a sua definição.

[1] II. 322.
[2] II. 326.
[3] II. 328.

Todavia, tal certeza não está realizada na própria consciência, «não se tornou verdade», tal como o demonstram as suas configurações cambiantes; só se realizará a verdade quando a consciência se identificar com a «substância universal». No limiar do «espírito verdadeiro» tais palavras significam, em síntese, o seguinte: «A razão é espírito ao elevar à verdade a certeza de ser toda a realidade e tiver consciência de si mesma e do seu mundo, e também do mundo como de si mesma.» [1]

Só aqui se concretiza o pensamento de que a razão é o Absoluto. Assim entendida, como Absoluto, a razão não é um plano inferior oculto da realidade, mas sim a realidade concreta do mundo do próprio homem. Ainda mais: a realidade está nesse mundo para realizar-se. E isso significa que nele o que é-em-si é também ser-para-si. Como Em-si, a realidade é o que Hegel chama «substância»: «um fundamento imutável e indissoluto e um ponto de partida do agir de todos, assim como o seu fim e objectivo». Mas do mesmo modo a substância, ao realizar-se no homem e na sua história, é «também a obra universal que se gera pela actividade de todos e cada um como sua unidade e igualdade». A substância, contudo, tem o seu ser-para-si, o seu saber de si, na consciência moral do indivíduo. «Como ser-para-si é a essência separada, é a essência boa que se sacrifica na qual cada um realiza a própria obra e da qual toma a sua parte. Semelhante dissolução e singularização da essência é, justamente, o momento do agir e da subjectividade de todos; é o movimento e a alma da substância, e também a essência universal efectuada. Justamente a substância não é essência morta, mas sim a real e viva, porque ela é o ser dissolvido em si-mesmo.» [2]

Acima do indivíduo, entendido como ser singular, está ordenado o «indivíduo que é um mundo», quer dizer, o espírito entendido, como a «vida moral dum povo». Com isto inicia-se uma nova série de configurações, pois também o espírito só chega «ao saber de si mesmo» através de rodeios. Mas, trata-se sempre de formas da sua realização, de «espíritos reais» ou de «configurações dum mundo». E deste modo surge o mundo formal do direito, o reino da formação, e aquele que se lhe opõe: o reino da fé.

A acção tem a sua finalidade diante e fora de si. Nela a consciência está separada da substância moral; mas com a moralidade da acção regressa a ela; e a acção é o elemento da vida em comum que se inicia com a cisão.

[1] II. 327.
[2] II. 329.

O indivíduo encontra-se existindo, independente da posição humana, numa colectividade moral-natural, quer dizer, dentro dos vínculos sanguíneos da família. Com isso já se submete, mas sem o compreender, à «lei» divina. Parece-lhe, enquanto permanece oculto no seio desta colectividade, que está, por assim dizer, sob o poder subterrâneo que o prende à substância. A força formativa consiste aqui numa consciência obscura de «si-mesmo em outro». É «o conceito inconsciente, todavia interior, da sua realidade autoconsciente». Por outro lado, a família é apenas «elemento do povo» e, ao mesmo tempo, «oposta» ao povo.[1] Em primeiro lugar, a lei divina só impera na profundidade; mas a humana, a «que tem validade à luz do sol», tem a sua vida na colectividade, de que o indivíduo é «cidadão». A lei tem poder e visibilidade no «governo». O espírito dum todo reúne os elementos e dá-lhes, ao mesmo tempo, «o sentimento da sua falta de autonomia», ao «mantê-los na consciência de ter a sua vida no todo». Isto chega até à negação da vida individual, que se imola na sua luta pelo todo. As leis divina e humana não estão aqui de modo algum em oposição; esta tem as suas raízes naquela, ainda que permaneça oculta por detrás dela.

Mas em situações especiais, é muito possível que uma vá contra a outra. A acção que se realiza a partir do sentimento obscuro da lei divina pode quebrar a lei humana. Nasce então o conflito trágico, a culpa, e o destino que necessariamente surge dela. Acção, culpa e destino são assunto do indivíduo. Neles, o indivíduo emerge da substância em que se enraizava. E assim, a partir do espírito do todo produz-se outro espírito que se lhe torna perigoso. «Mas a colectividade só se pode manter mediante a repressão do espírito de individualidade; e, porque este é um momento essencial, ela produ-lo assim na verdade, mediante a atitude opressora contra o mesmo, quer dizer, como princípio hostil.» [2] Deste modo inicia-se a dissolução que conduz finalmente à «decadência da substância moral» e à transição para uma nova configuração.

Da decadência da substância só restam os seus elementos. «O universal fragmentado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos, este espírito morto, é uma igualdade em que todos e cada um têm o significado de serem pessoas.» [3] A personalidade é a autonomia da consciência que é válida como real. A sua existência é o que era, segundo a Ideia, a consciência estóica: o ser singular posto a si mesmo. Nesta forma não se pode manter.

[1] II. 334.
[2] II. 358.
[3] II. 360.

O seu direito «não está ligado à existência mais rica ou poderosa do indivíduo como tal, nem tão-pouco a um espírito vivo universal, mas sim, antes, ao Uno puro da sua realidade abstracta, quer dizer, entendido como autoconsciência em geral».[1] Sobre esta base assentam as condições do direito. Nele se trata, em primeiro lugar, da posse e propriedade, um ser comum não-espiritual que se adapta bem ao «formalismo do direito».

Mas desta base surge qualquer coisa mais: o poder do Estado e a riqueza. Visto que em ambos o indivíduo encontra tanto o que deve aceitar como o que deve recusar, constituem-se conceitos muito relativos do bem e do mal e, ao mesmo tempo — segundo a atitude predominante do indivíduo —, dois tipos de consciência: uma consciência que aceita, toma a defesa e até se imola à ordem existente, e outra que a repudia, lhe obedece contra a sua vontade e em segredo a destrói. Hegel chama-lhe «consciência nobre» e «consciência vil». «Ao comportar-se de maneira diferente, a mesma consciência submete-se ao destino da diversidade, quer dizer, de ser boa ou má.»[2]

A justificação interna de semelhante transferência está no facto de a dialéctica do interesse egoísta, presente no poder e na riqueza, se evidenciar nos seus portadores de modo inconsciente, mas obrigatório. «Por fim o real tem o significado espiritual de ser imediatamente universal. Claro está que neste momento cada indivíduo pensa que age com egoísmo; pois é o momento em que o indivíduo se dá a consciência de ser para-si, e, por isso, não toma o dito momento como qualquer coisa de espiritual; mas também, considerado só exteriormente, mostra-se que, neste momento, o gozo de cada um faz gozar todos; que, no seu trabalho, tanto trabalha para todos como para si próprio, e que todos trabalham para ele. Por isso, o seu ser-para-si é, em si, universal, e o egoísmo só é qualquer coisa de imaginado que não pode chegar a fazer realmente o que imagina, a saber: qualquer coisa que não fosse proveitoso para todos.»[3]

Neste «reino da formação» próprio da consciência, esta faz a mesma experiência que tinha feito antes: o seu objecto mostra-se-lhe como sendo outro do que aquele que ela pensava. A ilusão é a sua salvação. O poder do espírito atravessa o ser não-espiritual; a força do universal mantém-se também na sua negação mediante a «fragilidade» do indivíduo.

---

1 II. 361.
2 II. 377.
3 II. 374.

No poder do Estado, como tal, está encoberta ainda outra dialéctica que aparece quando aquele chega à sua culminação. A «consciência nobre» afirma o poder do Estado. Aceita o *ethos* da obediência e eleva-o até ao «heroísmo do serviço». A consciência ao alhear-se deste modo leva o detentor do poder à culminância. Mediante isto, o poder do Estado torna-se «o universal que é, o poder real». O serviço é, em si, mudo. Tem a sua autoconsciência e o seu orgulho em servir o poder. De facto, serve com o «conselho» ao lado do agir, mas o conselho está dividido, em cada caso, segundo os interesses particulares das «classes», cujo «espírito interiormente separado» é um ser-para-si da vontade não sacrificada e «perante o seu falar acerca do que é universalmente óptimo se reserva o seu bem particular, e está disposta a converter esta retórica do universalmente óptimo num sucedâneo da acção».[1] Com semelhante conduta, a consciência nobre torna-se em consciência vil, que «está sempre pronta para a revolta».

O que o serviço mudo recusa ao poder, dá-lho a «linguagem», que unicamente a autoconsciência exprime. A partir daquele orgulho, a linguagem ascende até vir a ser a «linguagem do louvor», e, inclusivamente, uma espécie de «heroísmo da adulação». Dá ao representante do poder aquilo que ele não poderia dar a si mesmo, «o ser-para-si voluntário e decisivo e, com ele, a existência autoconsciente; ou seja: esta autoconsciência singular e real chega a saber-se, com certeza, como poder».[2]

Deste modo, a magnificência do detentor do poder é um empréstimo. Tem implícito em si o germe da destruição. Ela é sustentada pelo espírito do servente, mas o abismo entre ambos chegou, em profundidade e extensão, ao extremo. O poder desmorona-se logo que a consciência que o serve alcança o seu ser-para-si. Ao partir da dialéctica do senhor e do servo podemos saber que todo o serviço é «formação». Esta tese confirma-se agora. A formação mina o poder. A «consciência nobre», ao alcançar a consciência de si mesma, vê-se constrangida pela consciência vil. A sua formação é um elemento que vai até à revolução. Quando julga, o que exprime é a sua própria concepção, que vai contra a sua tendência originariamente afirmativa. Por isso, a sua formação exprime «a linguagem da fragmentação», que conduz a uma alteração universal e a um alheamento entre a realidade e o pensamento. Com isso, experimenta o contrário do que pensava. «O que é experimentado neste mundo é que nem a essência real do poder e da riqueza, nem os seus conceitos determinados, o

---

1 II. 381.
2 II. 386.

bem e o mal — ou a consciência do bem e do mal, quer dizer, a consciência nobre e vil — detêm a verdade; mas sim, todos esses elementos se convertem uns nos outros e cada um deles é o contrário de si mesmo.»[1]

A linguagem da fragmentação é o sintoma da dissolução que, todavia, é ainda inactiva e raciocinante. Por isso se lhe opõe sempre a consciência positivamente intencionada, a «consciência honrada». E ainda que ela exprima a verdade, carece, todavia, de força capaz de tornar verdadeiro o que é exprimido. «Este julgar e falar é o verdadeiro e incoercível enquanto submete tudo aquilo do qual, unicamente, se deve ocupar neste mundo real. Cada parte deste mundo chega ao resultado seguinte: ou foi expresso o seu espírito ou se falou dela com espírito e se disse o que ela é. A consciência honrada aceita cada momento como uma essência permanente e só a inculta falta de reflexão da ignorância faz o contrário. Mas a consciência fragmentada é a consciência da inversão e, na verdade, de inversão absoluta. O que domina nela é o conceito, que reúne os pensamentos que entre si estão muito separados, e cuja linguagem, é, por isso, engenhosa.»[2]

Assim, também a cultura engenhosa experimenta, na sua própria essência, a mesma dialéctica que descobre nas relações existentes. Evidencia-se a si mesma como vazia de conteúdo ou formação frívola. «O conteúdo do discurso do espírito de e sobre si mesmo é, portanto, a inversão de todos os conceitos e realidades, o embuste universal de si mesmo e dos outros; e a falta de vergonha de dizer semelhante mentira é, precisamente, por isso, a verdade suprema.» Deste espírito da formação surge a exigência duma dissolução; mas, ainda que, segundo a opinião, ela se encaminhe para o real existente, na verdade volta-se contra ela. E como o negativo se nega a si mesmo, o espírito acaba por regressar a si mesmo, a partir do seu caminho errado.

O mundo da formação e da consciência fragmentada opõe-se, para além dele mesmo, ao «mundo irreal da consciência pura ou do pensar». Aqui domina, todavia, o poder absoluto, entendido como poder divino, que se dá na forma da fé. Mas justamente nesta forma, «ainda não aparece tal como é em e para si».[3] Ainda não se confirmou a intelecção pura. Justamente a falta de realidade do acreditado está na sua transcendência, e a carência de realidade explica a sua falta de poder, tanto no que diz respeito ao poder exteriorizado do Estado como perante a consciência

[1] II. 392.
[2] II. 393.
[3] II. 399.

fragmentada da formação. «No princípio, a intelecção pura não tem nenhum conteúdo em si mesma, porque é o ser-para-si negativo; à fé, pelo contrário, pertence o conteúdo, mas sem intelecção.»[1] É forçoso reunir ambos os aspectos, chegar à intelecção com conteúdo e elevar a fé ao saber. Para cumprir este objectivo é necessário escavar desde o princípio e chegar a uma dissolução mais profunda. A síntese não se pode «fazer» artificialmente. A consciência tem que tender para ela e experimentá-la na sua própria transformação.

Quando o idealismo alemão, unido ao romantismo, combateu o Iluminismo, este estava, como fenómeno histórico, num passado muito recente. Era ainda um tema da actualidade. Nos seus *Caracteres fundamentais da idade contemporânea,* Fichte tinha lançado contra ele o ataque mais violento. O juízo de Hegel na Fenomenologia apareceu apenas um ano mais tarde. Tem um espírito completamente diferente. Para Hegel cada época e cada configuração do ser espiritual possuem direito próprio, e não só um direito histórico, mas também um direito eterno e necessário. O espírito, no seu caminho para a concepção de si mesmo, necessita do Iluminismo, entendido como um fermento constante. Esta intuição fundamental fez com que Hegel tenha podido ser justo para com o Iluminismo que, com as suas subtilezas e frases feitas, se encaminhava, desde há muito tempo, para a morte. Ele pretendeu ser a grande exaltação da razão e foi o seu grande fiasco; mas Hegel julgou-o na sua grandeza. Nenhum tema era tão adequado como este para fazer surgir a dialéctica interior do espírito e para tornar palpável o positivo no negativo, quer dizer, «o poder do negativo» como tal.

O Iluminismo é o combate da «intelecção pura» contra a «fé», seja qual for a sua espécie; é o ataque a todo o tradicional e candidamente admitido. Ora bem, se se tem em conta que a fé e a intelecção não se opõem originariamente entre si, mas apenas se tornam assim sob determinadas circunstâncias, saber-se-á de antemão que elas, em qualquer parte na profundeza do último fundamento, querem o mesmo e que com meios diversos combatem pelo mesmo: apreender a «substância» do ser espiritual, realizá-la apesar de todos os poderes obscuros do não-espiritual, e, naturalmente, realizá-la não na teoria, mas sim na própria vida. De tal maneira, vale para o Iluminismo o que «deveria valer para as diferentes maneiras da conduta negativa (estoicismo, cepticismo, entre outros: o Iluminismo nasceu da substância e sabe que o si-mesmo

[1] II. 401.

puro da consciência é absoluto e aceita-o com a pura consciência da essência absoluta de toda a realidade. A fé e a intelecção são a mesma consciência pura, mas opostas segundo a forma. Para a fé, a essência é entendida como pensamento, não como conceito, e por isso opõe-se simplesmente à autoconsciência; para a intelecção pura, em troca, a essência é o Si-mesmo; por isso, cada uma é o negativo da outra».[1]

E a partir deste ponto já se pode ver o que há de justo e injusto no Iluminismo. Neste ponto inicia-se um desenvolvimento que leva o contraste ao seu ponto culminante, e ali tende para a sua superação. «Pelo modo como ambas se opõem, à fé corresponde todo o conteúdo, pois no elemento calmo do pensar cada momento ganha subsistência; — mas a intelecção pura carece, no princípio, de conteúdo e este desaparece puramente. Não obstante, mediante o movimento negativo contra o que nela é negativo, a intelecção pura realizar-se-á e dar-se-á um conteúdo.»

Este movimento mesmo não pode saber que é, não só, um caminho para a Coisa, mas também a própria Coisa. Os primeiros passos apresentam-se como uma negação vazia, como um afastamento da Coisa. No começo ataca os preconceitos e erros; mas, ao mesmo tempo, ataca os guardiões destes poderes: o despotismo, a Igreja, o clero. Nestes poderes, o Iluminismo só vê uma vontade vazia de poder, um embuste das massas para o apoio dos senhores. Ao combater o embuste e a subjugação de uns, ataca, ao mesmo tempo, a superstição, a inactiva estupidez e a ignorância dos outros. O Iluminismo combate, pois, em duas frentes, e as armas são, como a luta, diferentes. As armas afiadas são dirigidas contra o poder; as pacíficas, dirigidas contra a consciência reprimida, só actuam como uma infecção espiritualmente contagiosa, que pretende despertar e quebrar os grilhões. «A participação da intelecção pura há-de comparar-se, por isso, a uma extensão pacífica ou à difusão, sem resistência, dum perfume na atmosfera. É uma infecção penetrante que não se faz notar de antemão como oposta ao elemento indiferente em que se insinua e, por isso, não pode ser combatida. Só quando a infecção se estendeu, será *para* a consciência; mas esta, sem o suspeitar, estará abandonada a ela.»[2]

A força e o perigo do Iluminismo caracterizam-se pelo seguinte: se o homem captou com consciência a essência do Iluminismo, e se, partindo do sentimento de estar ameaçado, se volta contra ela, terá sucumbido à infecção e a luta chegará tarde.

[1] II. 408.
[2] II. 410.

«E qualquer remédio agrava apenas a enfermidade, pois atacou o cerne da vida espiritual.» É um «tecer do espírito mudo e contínuo, que na simples interioridade da sua substância se oculta a si mesmo ao seu próprio agir».[1] A conversão do agir negativo no positivo não pode provir do contraste ao espírito, mas sim da sua própria essência.

O ponto de viragem do Iluminismo está na sua contradição interior. Cai necessariamente na contradição, porque pensa combater qualquer coisa diferente de si mesmo, visto que a sua essência — considerada positivamente — não difere dela própria. A sua essência é o «conceito absoluto» e trabalha com esta «categoria». Mas a essência do conceito absoluto, quer dizer, «que este saber e o objecto do saber são o mesmo», é precisamente o que não se vê. Faz passar por mentira aquilo que combate; vê o seu «outro», mas este outro «não pode ser senão ela mesma». Ou, formulado com mais rigor: «a razão, ao falar de qualquer coisa que não é ela mesma, de facto, só fala de si mesma». E se reprova aquela mentira, castiga-se a si mesma. É não só negação, mas também negação da negação e, por isso, na razão que se nega a si mesma reside, ao mesmo tempo, «a significação de ser a sua realização». Certamente, a própria razão não o vê, e assim, por muito tempo, o que faz não é «para ela». O ser-para-si deste movimento já não pertence ao Iluminismo.[2]

Da dialéctica interior do Iluminismo desprendem-se as suas formas fenomenais particulares. Assim, antes do mais, a exteriorização da sua luta contra a religião popular. Ao separar o símbolo do conteúdo, apresenta-a como forma vazia. Faz o mesmo com a representação antropomórfica de Deus; não vê que o Absoluto só pode ser representado, de forma adequada, pela forma do ser supremo, vivo e pessoal. A intelecção, por ser a inversão da fé, vem a enganar-se a si mesma.

Hegel vê de um modo completamente diferente do de Fichte o justo e o injusto do Iluminismo. Para ele, este não é o «esclarecimento» universal, a grande varridela do espírito. É injusto para com a fé, porque nela está presente, de algum modo, «o direito divino» e a substância do espírito. «Falsifica todos os momentos da fé, fazendo-os qualquer coisa de diferente do que são nela.» Mas num ponto é justo ao combatê-la; só que o Iluminismo vê com a mesma falta de rigor com que se avalia o direito da fé, e nisto mostra-se «tão pouco esclarecido sobre si mesmo» como a fé. «Mas visto que o seu direito é o da autoconsciência, o

[1] II. 411.
[2] II. 412 e seguinte.

Iluminismo não só conservará o seu direito — de tal modo que os dois direitos do espírito continuem opondo-se entre si e nenhum deles possa vencer o outro — mas também afirmará o absoluto, porque a autoconsciência é a negatividade do conceito que não só é para-si, mas que também se traslada para o seu contrário; e a própria fé, por ser consciência, não poderá recusar a sua razão ao Iluminismo.» [1]

Nestas palavras de peso exprime-se a persuasão profunda de que o direito, em toda a luta espiritual, segue um curso absolutamente seguro do seu fim. E estas palavras clarificam-se, quando, em vez dos termos contraídos obscuramente «negatividade do conceito», se expõe o seu conteúdo de modo explícito, que significa a referência essencial do conceito (quer dizer, do pensar conceptual) ao negativo dele, e na aparência exterior soube enfrentar-se com o que deve conceber. Portanto, o propriamente positivo do Iluminismo é o seu direito, quer dizer, a expectativa pelo conteúdo que se concebe. E visto que este conteúdo é só um e o mesmo — a saber: o mesmo que a fé tem também, o substancial propriamente dito do próprio espírito—, a fé não poderá recusar o direito ao Iluminismo; pelo menos, não poderá fazê-lo quando o Iluminismo tem consciência do seu conteúdo e realiza na sua efectividade a «negatividade do conceito». Encarada, assim, a crítica das posições da fé e da sua vacuidade frívola, de que tanto se falou no Iluminismo histórico, é, de facto, apenas, um momento de transição na dialéctica universal do espírito.

No próprio Iluminismo, semelhante dialéctica torna-se visível pela pobreza do conteúdo da sua «verdade», pela superficialidade dos seus valores, pelo vazio da sua autoconsciência, finalmente, pelos frutos do seu agir, que foram os de um desmoronamento universal do subsistente. No que diz respeito aos valores, nada pode exceder a crítica que Fichte fez do «útil». Não obstante, esta categoria fundamental do Iluminismo pode esclarecer-se de um modo mais radical e justo. O útil é, por essência, qualquer coisa de «bom para qualquer coisa», mas nunca pode ser o bem «para o qual» o útil é bom. O útil tem um valor essencialmente servil, subordinado, e portanto não independente. Uma teoria que queira fundamentar o direito, o Estado, e a moralidade sobre o útil, necessariamente ficará a pairar no ar, porque o fim último, o valor próprio e o sentido do todo — ou, como Hegel lhe chamava, «a substância» — estão fora de tal teoria. Como qualquer coisa de inerte, o útil desaguará no não-essencial, que é o que em verdade constitui a sua essência.

[1] II, 426.

E se a teoria quiser determinar uma vida real, esta, quando desemboca nela, já está morta. Hegel disse-o assim na sua linguagem: o útil é qualquer coisa que subsiste em si, mas, ao mesmo tempo, qualquer coisa que só subsiste em si para outro. O útil constitui a unidade destes momentos e a sua oposição. «O momento do ser-para-si está, certamente, no útil, mas não dum modo tal que invada os outros momentos, quer dizer, o em-si e o ser-para-o-outro, e fosse, desse modo, o Si-mesmo. Portanto, a intelecção pura tem por objecto, no útil, o seu próprio conceito nos seus momentos puros; é a consciência desta metafísica, mas não a sua concepção; a consciência não chegou, todavia, à unidade do ser e do conceito. Porque o útil tem ainda a forma dum objecto para si, a intelecção carece de um mundo que seja em e para si. Só quando as oposições chegam ao cume do conceito os opostos se afundam no próximo grau e então o Iluminismo experimenta os frutos das suas acções.» [1]

Quando a utilidade é entendida como o sentido último de todas as coisas, o pensamento é tautológico. Não é possível dar-lhe um conteúdo, porque se opõe expressamente a toda a peculiaridade e porque não encontra nenhuma em si mesmo. O «ter-se a si mesmo por objecto» é a forma de todo o ser espiritual. Mas só se realiza se contém a substância do espírito. Em caso contrário, é um simples jogo de acidentes.

Qualquer coisa semelhante acontece com as restantes ideias do Iluminismo, por exemplo, com as de igualdade e liberdade. Ambas têm um direito profundo quando são entendidas a partir da substância, quer dizer, a partir do espírito daquele universal, que, desde o começo, inclui e sustenta os homens, e para o qual o indivíduo só é momento, portador, consciência. Mas, tanto a liberdade como a igualdade perdem o seu direito quando, formalmente entendidas, são referidas ao indivíduo e, a partir dele, são trasladadas para a massa. A consequência é então um desmoronamento exterior que arrasta tudo consigo, a revolução, o arbítrio do princípio do senhorio, convertido em vontade abstracta, e, com ele, o «terror».

Mas há ainda um outro fruto do Iluminismo: o regresso a si mesmo do espírito, alheado de si mesmo. Também este ponto resulta da culminação dos extremos: é o desmoronar-se do oposto, quer dizer, um reencontro da substância universal na nova configuração do «espírito moral». O que Hegel tratou sob o título *Do espírito certo de si mesmo* é essencialmente ética kantiana,

[1] II, 439.

assim como os seus fenómenos concomitantes. O tema não é novo, já o encontrámos nos primeiros escritos de Hegel.

A força da nova moralidade está na sua interioridade e rigor, na seriedade do reencontro do substancial. O imperativo, o dever ser e a obrigação são aqui o fundamento de toda uma «concepção do mundo». Perante o carácter essencial do dever ser desvanece-se o ser da realidade e da natureza, afunda-se no que «carece de independência e de essência».[1] Mas nisto reside o limite desta moralidade. O idealismo absoluto vê nele o desconhecimento do real, e com ele o da razão, vê a infecundidade do dever ser e o germe da sua auto-superação.

Mas Hegel tirou mais uma consequência para além disto. O dever ser não se deve cumprir, pois a harmonia entre a realidade e a exigência anularia a moralidade. É que o dever ser só existe enquanto falta tal harmonia, mas a moralidade fundamenta-se no dever. Se o homem pudesse alcançar a sua finalidade moral, não conseguiria a sua moralidade plena, mas sim, anulá-la-ia. Por isso a plenitude a difere para o infinito. «Pois se ela se produzisse realmente, a consciência moral superá-la-ia, porque a moralidade só é consciência moral como essência negativa... Mas a moralidade, entendida como consciência ou realidade, desaparece na harmonia, tal como na consciência moral ou na realidade desaparece a sua harmonia.»[2]

Hegel acentuou com todo o peso este lado negativo da ética do dever ser. E o seu resultado é também negativo. A tarefa que se forma para o homem não só se mostra como desproporcionada para o seu poder, mas também não pode, por essência, quer dizer, segundo o sentido do dever, ser cumprida; portanto, «é uma tarefa má» e deve continuar a sê-lo. Mas com o sentido da tarefa supera-se também o sentido da moralidade cuja tarefa ela é. É uma «moralidade que não deve ser consciência, que não deve ser real». Mas com ela sofre a «santidade da essência moral» e a obrigação absoluta manifesta-se como algo de «não real».

Não temos que discutir aqui se esta crítica a Kant é justa. Tem sido frequentemente repetida na época pós-hegeliana. Para as formas fenomenais do espírito só é importante o facto de a própria consciência moral procurar, e encontrar realmente, esse recurso dentro dum beco sem saída. Existe no homem uma consciência imediata do justo: a consciência moral. Nela o espírito «tem a certeza de si mesmo». A partir desta certeza, a lei e o mandamento adaptam-se entre si: o Si-mesmo não existe em virtude do mandamento, mas este existe em virtude do Si-mesmo. Aqui a autoconsciência moral «regressou a si mesma e é espírito moral concreto».[1] O indivíduo vive a sua convicção. Mas, com isso, isolou-se. O seu ideal é a «alma bela». Isto significa que se desprendeu da «substância», para ser «espírito separado». A sua «alma bela» torna-se uma alma auto-reflectida e o indivíduo vem a ser animicamente egoísta, cai na «aparência» do justo e aparece a «hipocrisia». Mas como consciência julgadora o indivíduo torna-se doutrinário, crítico zeloso, mas ficando inactivo, e a acção intimida-o pelo receio de manchar-se. Deste modo, o mesmo se torna numa «consciência vil».

¹ II. 454.
² II. 457.

Também esta configuração da consciência experimenta que não é aquilo por que se tomara. Por isso o espírito volta a meditar sobre a sua essência universal, volta a si mesmo a partir da sua separação. A consciência moral reencontra-se a si mesma, quando compreende conceptualmente que não é a do indivíduo, mas que é uma consciência moral universal. Ao dirigir-se a si mesmo, o critério supera-se. Torna-se perdão e reconciliação. O perdão é a «renúncia a si mesmo, à sua essência não-real». A consciência julgadora retorna ao «reconhecimento» da consciência activa, que já não se opõe como «má». Reconhece-se nela. «A palavra da reconciliação é o espírito existente que... intui no seu oposto o saber puro de si mesmo como essência universal, e tal reconhecimento mútuo é o espírito absoluto.»[2]

Aqui alcançou-se finalmente o ponto para que tendia toda a conduta prática. A consciência activa e a consciência julgadora unificaram-se no reconhecimento. A harmonia é realidade, o bem é real, o real é consciente de si mesmo. O espírito é para-si o que é em-si. O perdão consiste em saber que o mal estava nas duas partes, tanto no juízo como na acção. Em semelhante conhecimento, o mal aniquila-se e supera-se, e o bem que também estava nas duas partes reconhece-se no seu outro. «O quebrar do coração duro e a sua elevação à universalidade é o mesmo movimento que se exprime na consciência confessado a si mesmo. As feridas do espírito curam-se sem deixar cicatrizes; a acção não é o imutável, mas é reabsorvido pelo espírito em si mesmo, e o lado da singularidade que está presente nele — seja como intenção ou como negatividade existente e limite — é o que desaparece imediatamente.»[3]

¹ II. 478.
² II. 506.
³ II. 505.

Nem por isso se anula a oposição entre o Eu e o Eu; continua a subsistir como «discrição da singularidade». Mas é ultrapassada e superada: o saber-se a si mesmo é, na consciência moral do indivíduo, a consciência moral universal. Deste modo, o resultado não consiste na «continuidade e igualdade indiscreta do Eu=Eu». Justamente, a fórmula de Fichte não exprime esse resultado. Mas pode dizer-se que é «o Eu real, o saber universal de si mesmo no seu contrário absoluto».[1]

O que na ética de Kant e Fichte estava afastado para um longínquo inalcançável e até pela essência do dever, excluído da sua realização, é aqui real e actual, existente no meio do transitório e do finito. Assim também se encontra uma reconciliação entre a natureza e a lei moral, entre a realidade e a tarefa exigida. «A afirmação que concilia, quando os dois Eus se despojam das suas existências opostas, é a existência do Eu, estendido até à dualidade, que neste permanece igual a si mesmo e que tem a certeza de si mesmo na sua completa alienação e no seu contrário — é o Deus que aparece no meio daqueles que se sabem como saber puro.»[2]

Aqui o espírito alcançou o grau da verdadeira moralidade, justamente o que Hegel tinha designado, nos seus primeiros escritos, de «moralidade absoluta». É o retorno àquele felicíssimo estado originário em que o indivíduo estava ainda imerso na universalidade que o suportava, e que é a sua substância. Mas não é o seu retorno como estado originário e razão inconsciente, mas sim reflectido em si, no qual o que é-em-si se sabe que é-para-si; não só como ente, mas também como manifestante e, na verdade, como qualquer coisa que se manifesta a si mesma. Ainda é o imediato, mas entendido como a qualidade do imediato mediato. E como o que aqui se manifesta a si mesmo é o Absoluto — quer dizer, qualquer coisa de real manifesta-se a qualquer coisa de real — é, com efeito, a manifestação de Deus no meio de nós.

Mas ao mesmo tempo nota-se que neste «movimento» do espírito moral se alcançou qualquer coisa mais do que a «moralidade absoluta». Pois precisamente a manifestação de Deus no meio de nós é o que desde sempre se chamou religião. A moralidade ingressa numa nova e mais alta configuração do espírito. A essência própria e viva da moralidade é a de vir a ser, na sua plenitude, religião. O «perdão» e a «reconciliação» já exprimem

[1] II. 507.
[2] II. 508.

claramente este facto. Na linguagem de Hegel significa que a religião é a verdade da moralidade.

Mas os mesmos momentos mencionados, o perdão e a reconciliação, denunciam já que a religião que constitui a verdade da moralidade não é uma religião qualquer, mas aquela que alcançou a sua forma clarificada e pura. Deste modo há um novo tema para a Fenomenologia do Espírito: a própria fenomenologia da religião. Também dentro dela há uma longa série de formas fenomenais — entendidas tanto no sentido histórico como no sentido supra-histórico — e também estas têm os seus lados fracos, unilateralidades, extremos, contrastes e auto-superações, em resumo, a sua própria dialéctica. E tão-pouco a verdade da religião está no resultado final, mas sim apenas no todo do processo, que por esse motivo deve ser desenvolvido.

A religião é «a realidade existente do espírito inteiro». Mas o «espírito inteiro» é, «por sua vez, o movimento que trata de chegar, a partir da sua qualidade de imediato, ao saber do que é em-si ou imediatamente; e, ao alcançá-lo, trata de saber que a configuração na qual o espírito se manifesta à sua consciência é completamente igual à sua essência e que ele se intui tal como é».[1] Referida ao lado objectivo deste «saber», semelhante afirmação significa que a religião é «intuição» de Deus, e não captação conceptual. E as formas desta intuição são diversas, segundo o «momento» que seja apreendido, na essência de Deus, como momento do espírito absoluto, ou seja intuído como configuração. Os momentos variam e na mudança da intuição mostram o seu próprio movimento. Mas a religião como tal «supõe o curso inteiro dos mesmos e é a simples totalidade ou o absoluto Si-mesmo deles». Por sua vez este curso «não deve», em absoluto, «representar-se no tempo». A temporalidade é aqui, como em toda a parte, apenas a forma fenomenal da sucessão interior. «O espírito inteiro só está no tempo, e as configurações que são configurações do espírito inteiro como tal apresentam-se numa sucessão; pois só o todo tem realidade propriamente dita, e daqui deriva a forma da liberdade pura em relação a outra coisa, que se exprime como tempo.»[2]

Esta «liberdade em relação a outra «coisa» é, em todos os casos, característica das formas fenomenais da religião. Um saber secreto da «lei divina» é comum a todos os graus do espírito. Encontramo-lo nos poderes «subterrâneos» dos vínculos do san-

[1] II. 514.
[2] II. 513.

gue e do destino. Mas, no fundo, os fios deste saber nunca se romperam completamente. Não é um saber livre, separado dos seus conteúdos particulares. Unicamente quando se separam e se oferecem, no seu objecto, com uma configuração particular e intuitiva, dão lugar à religião propriamente dita. Deste modo, a consciência religiosa acompanha todas as formas fenomenais do espírito e também na história elas marcham paralelamente, ainda que sem coincidir. Dentro da história do espírito, a religião tem a sua própria história. E esta coincide com a primeira só quando o «espírito inteiro» logra consciência de si mesmo, quer dizer, na sua plenitude.

As configurações da religião ordenam-se de acordo com as configurações do seu objecto, do Absoluto. Visto que, segundo a sua essência, o Absoluto é o todo no todo, o real — desde as ínfimas até às supremas formas do ser — pode alcançar a configuração naquelas em que o Absoluto seja intuído. E em cada configuração a religião tem um determinado conteúdo de verdade, sem ser, todavia, «a verdadeira» religião. Também deste ponto de vista a religião vai adquirindo novas configurações, porque nela está presente o momento do não-verdadeiro ou «negativo». Hegel diferencia em grandes traços três graus: a intuição de Deus nas formas da natureza, a intuição de Deus nas obras de arte, e a intuição de Deus na verdadeira forma originária do espírito. São os graus que correspondem à religião natural, à religião da arte e à religião revelada.

O primeiro grau encontramo-lo apenas esquematicamente esboçado. Inicia-se com a «divindade luminosa» expressa através das trevas, avança depois para a divinização do animal e da planta, em que se venera o vivo, e chega, finalmente, à representação do «Arquitecto». Neste último, o espírito já aparece na «forma abstracta do entendimento». O mundo é a sua obra, «nela o espírito produz-se a si mesmo como objecto, mas o pensamento não se captou ainda a si mesmo».[1] O seu agir vale como um «trabalho instintivo», o qual o aparenta ainda com a vida animal.

Se o Arquitecto chega a ser «artista», transformará a sua essência no agir e tomará a forma da criação livre e, nela, a consciência reconhece nela o espírito do seu espírito. Assim como do ponto de vista histórico-social a religião natural corresponde ao período do despotismo, a religião da arte e da criação pertence ao período do «povo livre» no qual a substância moral que configura a vida do indivíduo *ainda* não se interrompeu. Dito de

1 II. 523.

modo mais rigoroso, trata-se aqui do afrouxamento de tão feliz condição, para a chegada do espírito peculiar próprio da liberdade leve do coração que abre horizontes amplos ao poder criador da fantasia. É o mundo sereno e rico em formas próprias do helenismo clássico, o que Hegel esboça neste ponto; os seus elementos estão na humanidade pura, nas configurações dos deuses aclarados — aos quais nada de humano é estranho — na corporalidade espiritualizada. A divindade intui-se na imagem do homem, mas imagem elevada a ideia.

«A perfeição da moralidade, que alcançou autoconsciência livre e o destino do mundo moral, entrou na individualidade. Aqui está a leveza absoluta do espírito moral, que dissolve em si todas as distinções fixas do seu subsistir e as massas das suas articulações orgânicas e, completamente seguro de si mesmo, alcança a alegria mais ilimitada e o gozo mais livre de si mesmo.»[1] A beleza, configurada e intuída, do mundo dos deuses, é a visão autêntica do Absoluto, a verdadeira vida da substância; mas não é a visão pura, nem tão-pouco a vida que se compreende conceptualmente a si mesmo. Nela encontra-se também o que não é verdadeiro, a ignorância e a ilusão. A ilusão reside, justamente, na forma, quer dizer, na sua finidade. Pois é a própria forma do indivíduo.

Nela, a substância só pode vir a ser «representada». Por isso cai na subjectividade, atraiçoando a substância, e todo o seu esplendor radiante é, ao mesmo tempo, qualquer coisa de obscuro, que encobre a traição. «Esta forma é a noite, que atraiçoa a substância e a torna sujeito; mas de tal noite, própria da certeza pura de si, deriva a possibilidade de o espírito moral ressuscitar como uma configuração livre da natureza e da sua existência imediata.»[2]

A ressurreição consiste no facto de a «actividade pura», consciente da sua força, lutar contra «a essência não-configurada», e dominá-la. Hegel designa este primeiro grau «obra de arte abstracta»; é o que corresponde às imagens dos deuses, aos hinos, aos oráculos e aos cultos que, separados da vida, se celebram nos templos. A separação é o «abstracto». Mas ela supera-se no segundo grau, na «obra de arte viva», no qual o culto é realidade vivida por todos: na festividade divina presente nos mistérios, nas orgias báquicas, na dança e no êxtase do culto. A essência do mistério não está, para Hegel, num encerrar-se esotérico e num velar-se a si mesmo, mas sim, pelo contrário, na revelação da divindade.

1 II. 528.
2 II. 530.

Já na obra plástica essa revelação é susceptível de ser intuída, mas como uma outra coisa; aqui, pelo contrário, é intuída de dentro, experimentada na acção viva. «O místico não consiste na ocultação de um segredo ou na ignorância, mas no facto de o Si-mesmo se saber uno com a essência e esta ser, portanto, revelada.»[1] Em semelhante autoconsciência satisfeita, o deus entra «como na sua pátria».

A plenitude da revelação realiza-se na «obra de arte espiritual», na poesia. O espírito integral dum povo individualiza-se na epopeia dos heróis e figuras divinas. O espírito universal torna-se sensível no destino heróico universal. A tragédia interioriza a ideia do destino; não só permite que o herói cumpra e padeça o seu destino, mas também lhe permite que actue. Quando o herói é castigado e suporta a sua culpa trágica, a sorte — criada por ele próprio — converte-se no «destino» interior, quer dizer, no «destino trágico» que exprime a sua essência. A lei que ele viola é a verdadeira lei divina. Por isso o divino manifesta-se no seu padecer e na sua ruína, que é a revelação concreta da humanidade na realidade visível da representação cénica. A expiação e a absolvição da sua culpa estão na revelação justa.

E finalmente, a grandeza das figuras divinas levadas ao humano cai do seu pedestal com a leviandade da comédia. «Estas essências elementares, entendidas como momentos universais, não são, de modo nenhum, um si-mesmo e por isso não são reais.» Mostram a forma da individualidade «só como imaginadas». O Si-mesmo real tem outro conteúdo, ergue-se acima da qualidade singular, «e coberto com esta máscara exprime a ironia da mesma, que pretende ser qualquer coisa para-si». A essência universal «está prisioneira duma realidade e deixa cair a sua máscara precisamente quando quer ser qualquer coisa de justo». Com ele o Si-mesmo aparece na realidade insípida, «irrompe da sua nudez própria e da sua condição habitual», com o que derruba a distância entre ele mesmo e o espectador. E a seriedade da representação cómica baseia-se na substância divina que reúne «a significação da essência natural com a essência moral».[2]

O poder do negativo, que está na comédia, converte-se em qualquer coisa de eminentemente positivo. «O princípio que expõe esta leviandade exprime-se assim: O Si-mesmo é a essência absoluta, a essência — que era substância e na qual o si-mesmo tinha o carácter de ser acidente — diminui-se chegando a ser predicado,

1 II. 542.
2 II. 558.

e com semelhante autoconsciência, a que nada se opõe na forma da essência, o espírito perde a sua consciência.»[1] O luminoso mundo da beleza ruiu, perdeu-se a fé na lei divina; aparece a «consciência infeliz». Com ela tem-se a consciência da perda e da grande dor, porque «se disse esta palavra dura: Deus *morreu*».[2] Mas esta palavra dura tem ainda outro sentido. Morrer é o destino do homem. A divindade que pode perecer tornou-se homem. A apoteose cedeu o seu lugar à encarnação. Só quando Deus se faz homem pode ser revelado. A religião da arte feita pelo homem transforma-se na «religião revelada». «O simples conteúdo da religião absoluta está nesta encarnação da essência divina, quer dizer, no facto de Ela ter, de modo essencial ou imediato, a configuração da autoconsciência. Deste modo, a divindade, como espírito, vem a ser consciente. A religião absoluta é a consciência que a essência tem de si: a de ser espírito, pois este é o saber de si mesmo na sua alienação.»[3] «As esperanças e as expectativas do mundo tendem para esta revelação. A fé é aqui uma visão, uma certeza pura e um saber-se nesta certeza. «Deus é unicamente alcançável no valor especulativo e só é nesse saber; inclusive é esse saber, pois Deus é o espírito. E este saber especulativo é o saber da religião revelada.»[4]

A forma desta representação é realidade sensível e imediata. Deus, entendido como o único homem real, como Filho do homem, é — na sua nua e desvalida humanidade — a forma intuitiva da essência na sua autoconsciência concreta. Com tal forma representativa é dado à «consciência universal» e vive na sua «comunidade». A «ressurreição espiritual» de Deus consiste em a «sua autoconsciência vir a ser universal ou comunidade».[5] Com o seu «encaminhar-se para a morte individual» alcança a sua auto-alienação e com ela a reconciliação no sentido mais literal da palavra da essência absoluta com ela mesma. De tal sorte, a religião revelada é, ao mesmo tempo, a realização da moralidade na vida do homem. É a sua ressurreição real no espírito da comunidade.

A Fenomenologia do Espírito tem de dar ainda um passo mais. O reino do espírito está alcançado. Mas a religião é intuição, não conceito. É o que é em-si, e também «para nós», quer dizer, para o observador filosófico, mas não é para-si. A essência do

1 II. 562.
2 II. 564.
3 II. 569.
4 II. 571.
5 II. 589.

espírito pertence ainda o ser-para-si. É ainda necessária uma reflexão sobre si mesmo para que o espírito alcance o seu conceito. Esta reflexão é a «ciência». Naturalmente não é uma ciência qualquer, mas sim aquela na qual o espírito absoluto se sabe a si mesmo. Tal é a filosofia, vista na sua disciplina fundamental, quer dizer, entendida como ciência do Absoluto. Esta é a Lógica.

CAPÍTULO 3

A Ciência da Lógica

1. As categorias do Absoluto

O caminho do «devir da ciência» cumpriu e realizou o que o *Prólogo da Fenomenologia* anunciou. Está percorrida a longa série das «experiências» que a consciência tinha de fazer com o seu objecto e com ela mesma. A consciência descobriu que é autoconsciência, a autoconsciência que é razão, a razão que é espírito, o espírito que é autoconhecer-se conceptualmente. Deste modo, a exposição do «saber fenomenal» conduz ao «saber real». É o que agora se vai realizar.

Quando se inicia tal tarefa, a investigação deixa de ser fenomenológica. Esta última configuração da consciência não se encontra, como se encontravam as demais; tem de ser primeiro elaborada e, como forma, coincide com este grau. Não é possível esboçá-la, nem descrevê-la, tem de ser realizada. A filosofia, na verdade, encontra tudo o mais, mas não se encontra a si própria. Surge na sua tarefa; e, ao nascer, é, ao mesmo tempo, saber de si mesma e do seu objecto. Se a razão, como consciência natural, já soubesse que é «toda a realidade», teria podido evitar o rodeio; poderia ter «descido à sua própria profundidade» imediatamente para procurar nela o real, em vez de o fazer nas coisas; e a partir dali poderia ter «captado imediatamente o real do mundo» como conceito. Mas a razão não pode fazê-lo, pois ela, como consciência natural, não sabe o que é. Mas sabe-o como consciência filosófica, e então pode seguir o caminho directo. Uma vez que, em forma total, fez a experiência de que todos os caminhos conduzem até ela, tem que se seguir o caminho que até então lhe estava vedado: «descer à sua própria profundidade».

Tal é o que se propõe a *Ciência da Lógica*. Considera de dentro o que antes tinha sido visto nas exteriorizações; encaminha-se directamente para o ser daquilo que se manifestava nas formas fenomenais. Mas, visto que o fenómeno é, necessariamente, a manifestação dum ente que se revela («manifesta») nele, e porque todo o externo é exterioridade de qualquer coisa de interno,

a Lógica terá que voltar necessariamente nas suas consequências à mesma série de configurações que constituem o conteúdo da *Fenomenologia*: às articulações do sistema da filosofia.

Todavia, o que começa a ver em primeiro lugar na «profundidade» é qualquer coisa completamente diverso; semelhante identidade não pode, de modo algum, ser directamente vista. Deste modo, o conteúdo da *Lógica* é um objecto totalmente novo, pois só na sua plenitude pode ser conhecido como o mesmo que estava implícito nas formas fenomenais.

O objecto da *Lógica* é o Absoluto. A intuição fundamental do idealismo alemão é a de que o Absoluto é a razão. Não é a consciência. A consciência é secundária. A fenomenologia da consciência é ciência do secundário. A razão é mais do que a consciência. Existe razão sem consciência em todos os entes, inclusive nos mais primitivos — tal é o que já Schelling ensinava. Mas o que Schelling não dizia é como se pode penetrar conceptualmente nela, como a razão, por ser o primário, podia transluzir-se na consciência, que é o secundário. Na verdade considerava que a razão estava no princípio das coisas, mas como qualquer coisa não susceptível de ser concebido, quer dizer, como qualquer coisa de escuro, como a «noite do Absoluto». Mas, a partir de semelhante obscuridade, «apenas intuída» era impossível compreender o mundo a partir dum princípio. Qualquer coisa que é meio compreendida não se pode entender sistematicamente a partir do que não é compreendido em absoluto. Mas se o Absoluto é razão e se, por outro lado, também o nosso pensamento humano — pelo menos o filosófico — é razão, ela — a nossa razão — não poderá, acaso, quando desce à sua própria intimidade, captar «a razão», e, com ela, o Absoluto?

É este pensamento que imprime seriedade à *Lógica*. Se nós, seres pensantes, somos, em nosso pensar, razão, poderemos captar o Absoluto imediatamente em nós mesmos, logo que nos elevemos ao pensamento puro, quer dizer, à *Lógica* do pensar. É verdade que o Absoluto não *é* consciência; mas chega até a consciência no nosso pensamento. E visto que o que conhece e o conhecido se dão aqui simultaneamente, visto que a identidade do sujeito e do objecto veio a ser real, o nosso pensamento será a autoconcepção do Absoluto.

Se tivermos ainda em conta que o Absoluto, por ser razão, nunca «existe» de modo completo, salvo quando se concebe a si mesmo, seguir-se-á que não é o princípio de todas as coisas que reside fora de nós, mas sim que nós, no nosso pensar, que se concebe a si mesmo, somos imediatamente o Absoluto. Por isso é um pleonasmo designar a *Lógica* especialmente como lógica do Absoluto. Pelo contrário, pela sua essência, a *Lógica* é ciência do Absoluto. Ou, dito com mais rigor: a *Lógica* é o Absoluto no desdobramento das suas determinações.

As categorias do pensamento são categorias do Absoluto e, por isso, categorias de todo o ente, tanto da natureza como do espírito. A posição fundamental de Hegel pode resumir-se com esta proposição. Claro está que não é válida para qualquer pensar, mas só para o pensamento puro, quer dizer, especulativo. E nem qualquer lógica pode desenvolver semelhantes categorias; sobretudo, não poderá fazê-lo a lógica formal tradicional, que se limita a certos tipos de juízos e silogismos muito gerais. A tarefa consiste antes, em primeiro lugar, a de criar a lógica, que deve ser uma nova disciplina, capaz de abranger a plenitude do conteúdo do fundamental. A lógica formal não só dá por suposto o conteúdo, mas também o deixa ficar sistematicamente intacto fora de si. Ela era tratada como ficção de um pensamento indiferente ao seu conteúdo. Mas o pensar nunca é indiferente ao seu conteúdo. Só se chega, em geral, às suas configurações especiais se o tomarmos no seu conteúdo. O conteúdo tem também as suas formas e leis fundamentais, mas residem noutro plano do que as formas vazias do juízo e do raciocínio. Daqui provém o rosto tão diferente que a *Lógica* de Hegel revela. A tal ponto difere da tradição formal da lógica que não é fácil reconhecê-la nela; tomar-se-ia mais por metafísica do que por lógica.

E, com efeito, esta *Lógica* é Metafísica em todo o caso. Para os títulos das suas prelecções, Hegel designava, de preferência, os de «Lógica e Metafísica», considerando de início dois temas diferentes entre si; mais tarde, todavia, deixou prevalecer a unidade de um todo. Na sua primeira parte, esta *Lógica* é, sem sombra de dúvidas, ontologia. Ocupa-se das mesmas determinações fundamentais do ente, de que trata também a ontologia tradicional, ainda que a sua elaboração seja mais diversa e concreta. O facto de ser uma «lógica» é, de começo, imperceptível, não se fala absolutamente nada do pensamento. Só no fim, ao chegar às conclusões da *Lógica*, se torna patente a circunstância e a medida em que aquelas determinações do ser são também determinações do pensar.

A explicação para isso pode unicamente tornar-se convincente pelo próprio conteúdo. Não obstante, também se poderá entender o que se disse através dum ponto de vista sistemático. Se a Lógica é ciência do Absoluto, e se o Absoluto é razão pura, quer dizer, razão que consiste na sua autoconcepção, a *Lógica*, como ciência, não será uma concepção que se desprende desta autoconcepção, mas sim ela mesmo. Ao mesmo tempo, nota-se que é desacertado

dizer que a *Lógica* é ciência do Absoluto, pois pareceria que este estivesse também fora ou ao lado dela. Por isso é preferível dizer que é o Absoluto mesmo, pois este, desenvolvido e como totalidade, não é mais do que o seu autoconceber-se. Tem de tomar-se a sério o pensamento de identidade. Externamente, o sujeito que concebe parece ser diferente do objecto; o primeiro parece ser próprio do entendimento que filosofa, o segundo, do mundo. E por isso a *Lógica,* que se refere ao lado objectivo e se detém morosamente nele, apresenta um aspecto ontológico. Mas se se lembrar que o objecto é o mesmo que o sujeito, a situação modifica-se.

Porventura a grande arte de Hegel consiste em não variar imediatamente de aspecto, em não admitir novas dimensões a cada passo, mas sim em ater-se ao objecto, até que tal detença envolva em si uma mudança da sua própria estrutura. Neste caso acontece que não é necessário recordar à consciência contemplativa do filósofo a sua identidade com o sujeito; só se deverá recordar que o próprio objecto depende, até certo ponto, de uma aclaração interna. Isto mesmo pode exprimir-se de um modo mais objectivo mediante um jogo hegeliano de palavras: o objecto da própria consideração «re-memora-se» ao volver-se para o seu interior; no meio do plano em que estavam as determinações do ser manifesta-se uma profundidade, um fundamento, uma «essência»; o objecto torna-se bilateral, ambíguo, cambiante, aparente, torna-se manifestação de qualquer coisa. E o sujeito reconhece-se, de novo, nesta «essência», como o que concebe, porque nela conhece o «conceito».

Esta mudança de consideração — ou, mais exactamente, do seu objecto — não se realiza repentinamente, mas sim de modo gradual. Inicia-se com o ensimesmamento do ser na essência, e termina unicamente com a elevação do conceito à Ideia. Hegel cunhou, para assinalar esta situação, o termo «reflexão-em-si». É «reflexão» até ao ponto em que muda de facto a linha descrita, «torce» a sua direcção anterior; e é «em-si», na medida em que leva a flexão à própria profundidade do objecto, que é a do sujeito, quer dizer, revela-se como a consciência do que contempla. Não é que o objecto se reflicta na subjectividade como num «espelho», o qual seria uma «reflexão externa»; trata-se, antes, duma subjectividade emergente na qual o sujeito que contempla volta a reconhecer-se em si-mesmo.

Se se tem em conta o pensamento da identidade absoluta, não se pode discutir a justificação de semelhante procedimento. Devem ser tomadas à letra as determinações que Hegel estabelece na Introdução à *Lógica* — já nos referimos a elas anteriormente. A *Lógica* «contém o pensamento enquanto este é a coisa em si mesmo; ou se contém a coisa em si mesma enquanto é pensamento puro. Como ciência, a verdade é a autoconsciência pura que se desenvolve e tem a forma do si-mesmo, porque o que é-em-si e por-si é conceito sabido, mas o conceito como tal é o que é em-si e para-si».[1]

Estes dois pares opostos: pensamento e coisa, conceito e ente, são idênticos. A lógica, como ciência e como «verdade», não só contém ambos os lados da identidade mas também é, ela própria, um e outro aspecto; pois o pensamento é a «autoconsciência pura que se desenvolve» — entenda-se bem: que «se» desenvolve, quer dizer, ela e não outro — mas a «coisa» não é simplesmente o que é em-si, mas sim, ao mesmo tempo, o que é para-si; isto significa que ela é a mesma autoconsciência, a mesma evolução do mesmo Absoluto.

Visto assim, é de facto indiferente por que lado se considere. Quer a consideração se inicie com a coisa, quer com o pensamento, chegará inexoravelmente ao todo. A coisa conduz, necessariamente, ao pensamento, o pensamento, com igual necessidade, à coisa, pois o objecto reflectiu-se sobre si previamente. Num procedimento radical é qualquer coisa que não pode tardar em acontecer. Ambos os lados da relação têm os seus contrários em si mesmos, não fora deles. Esta é a razão por que a ciência do pensamento não necessita de tratar do pensar como tal. Basta que «seja» o pensamento puro. O facto de a *Lógica* conduzir do seu ser para a sua concepção não deve ser motivo de preocupação. O pensamento está em cada um dos seus objectos, e, por natureza, junto a si mesmo. E só é captável no seu objecto porque o pensar é objectivo; quer dizer, porque implica uma direcção para o objecto. A sua própria apreensão pode unicamente efectuar-se na reflexão desta direcção sobre si mesma e com respeito a si mesmo. Pois, ao apreender-se a si mesmo, o pensamento tem de objectivar-se a si mesmo. Por isso, a direcção da reflexão, que em si é porventura indiferente, não é reversível. O pensamento necessita de começar na direcção que por natureza lhe é implícita. Por isso, tem de começar com o lado objectivo do Absoluto, justamente porque o pensamento é o seu lado subjectivo.

Se a partir daqui volvermos o nosso olhar para a *Fenomenologia,* as ideias da *Lógica* apresentam-se como a parte correspondente dela. A *Fenomenologia* começou com a consciência, que, no começo, concebia o objecto, como o oposto a ela e chegava até ao «saber absoluto» no qual esse contraste se desvanecia. Por este

[1] III. 35.

caminho «o conceito da ciência chegou ao seu resultado».[1] A *Lógica* realiza o «conceito da ciência», quer dizer, ela mesma é a ciência cujo conceito só precisamente ali foi alcançado. Em certo sentido, portanto, o seu conteúdo é o último elo da cadeia da *Fenomenologia.* Mas a *Lógica* parte da identidade alcançada no «saber absoluto», e ramifica-se nas diferenciações do Absoluto até voltar, através do lado objectivo, ao sujeito. Mas a consciência propriamente dita não será alcançada por ela mesma; necessitará da sua continuação no sistema da filosofia, e justamente na filosofia do espírito.

O plano de todo o sistema está condicionado pelo facto de a filosofia do espírito ser aproximadamente paralela, nos seus graus, à *Fenomenologia.* Não o é estritamente, porque deixa de ser uma teoria do fenómeno, mas uma teoria do ser do espírito e, como tal, apoia-se no fundamento das categorias do Absoluto concebidas no seu domínio originário, quer dizer, na *Lógica.* Mas a própria *Lógica* e a filosofia da natureza não têm paralelo algum na *Fenomenologia.* Há boas razões para que assim seja. A natureza é espírito inconsciente, e o lógico está ainda mais para trás, é o mundo interior do Absoluto, para aquém da natureza; portanto, por assim dizer «anterior à criação do mundo». A *Fenomenologia* iniciou-se no centro, pois começou com qualquer coisa imediatamente dada, com a consciência no seu grau ínfimo. Considerada do ponto de vista dado, começa com o que é primeiro. Mas considerada do ponto de vista da construção do mundo, o dado está no centro, quer dizer, a metade de sua altura. O primeiramente dado não é o em si primeiro. O em si primeiro está muito longe do círculo de visão da «consciência natural». Só é acessível onde a consciência percorreu o perímetro das suas experiências: no saber absoluto. Semelhante círculo só se fecha assim, quer dizer, quando a consciência não se dirige directamente para a «certeza sensível», mas descreve um rodeio sobre os elos do sistema que objectivamente a antecedem: sobre a lógica e a filosofia da natureza. É que a lógica é o saber do em si primeiro, é o próprio «saber absoluto», cujo «conceito» ainda não tinha sido alcançado na *Fenomenologia,* e no seu conhecimento reconstitui-se a unidade do ciclo de todas as ciências filosóficas.

Mas nesta transição há ainda uma dificuldade. O saber absoluto, que era a meta da *Fenomenologia,* resulta ser o saber da *Lógica.* Isto não suscitaria problema algum enquanto as consideramos ambas de longe. Mas se se tiver em conta que o «saber

1 III. 34.

absoluto» deve ter o mesmo conteúdo que a «religião revelada» — quer dizer, que o seu objecto há-de ser o da encarnação de Deus — essa identidade perderá toda a capacidade de ser representada. Com efeito, o saber da lógica tem de se ocupar das coisas completamente sóbrias e elementares: do ser e do não-ser, do devir e da existência, da qualidade e do limite, etc. Como podem semelhantes temas harmonizar-se e inclusive coincidir com as coisas divinas? É aqui que há qualquer coisa que não poderá ver-se de um modo imediato.

Será fácil pensar que a identidade afirmada não se deve tomar totalmente a sério. Mas isso não concordaria com formulações de Hegel muito determinantes. Pensa-se justamente no conteúdo. «O conteúdo da religião exprime no tempo, antes da ciência, o que o espírito é; mas unicamente a ciência é o verdadeiro conhecimento do próprio espírito.»[1] O espírito, portanto, exprime o mesmo saber. Mas, porque é que não se reconhece o expressado? Isto deve-se ao facto de que a religião é intuição do Absoluto, e não conceber. O saber intuitivo apreende o Absoluto com imagens e símbolos, não o capta na sua forma peculiar. Pela sua encarnação, Deus é «intuído sensivelmente». Mas a essência de Deus, tal como é em si, não se pode, em absoluto, captar por meios sensíveis. A encarnação de Deus significaria, assim, que a essência divina «tem imediatamente a configuração da autoconsciência», e esta, por sua vez, «deve ser o simples conteúdo da religião absoluta».[2] Mas a consciência religiosa não conhece este conteúdo com semelhante forma conceptual. Deste modo, de facto, só o conhece «o saber absoluto». Ora bem, o Absoluto, que se desdobra na *Lógica,* tem realmente «a configuração da autoconsciência». Também se poderia dizer, demarcando as coisas e apoiando-se naquela determinação, que o saber de si mesmo do Absoluto, tal como a lógica o desdobra no pensamento humano, é «a encarnação da essência divina». O paradoxal destas proposições consiste no teor do texto e na heterogeneidade entre as designações lógicas e religiosas. Mas justamente, ao diferenciar entre a intuição e o conceito de Deus, Hegel pensou em tal heterogeneidade.

Inclusive, pode dar-se aqui um passo mais para diante, pois justamente aquilo que a representação religiosa exprime volta a encontrar-se na linguagem sóbria da *Lógica.* «Uma encarnação da essência divina» é a autoconcepção do Absoluto. Se se perguntasse em que lugar, no mundo inteiro, pode existir tal autoconcepção sua, só haverá uma resposta possível: no homem. Com efeito, o

1 II. 606.
2 II. 569.

Absoluto está em todas as formas do mundo, tanto nas da natureza como nas do espírito, mas a sua autoconsciência só se encontra em nós, que somos seres pensantes, na medida em que nos elevamos ao grau supremo da consciência. Se se disser: Deus tem o seu saber de si mesmo no saber do homem, ou se se disser: Deus tornou-se homem, só se tratará realmente de uma distinção do modo de representação, isto é, a que existe entre o saber intuitivo e o conceptual. O conceito estabelece a adequação entre o objecto e a forma do saber. A intuição, por sua vez, está afeiçoada à imagem, e as imagens são inadequadas. Se se identifica a forma do saber com o modo e maneira da «certeza», a proposição seguinte de Hegel adquirirá sentido: «a verdade é o conteúdo que na religião ainda não é igual à sua certeza».

A verdade e a certeza identificam-se entre si no saber absoluto. «Mas esta igualdade consiste no facto de o conteúdo ter conservado a configuração do Si-mesmo. Mediante isso, o que veio a ser elemento da existência, ou forma da objectividade para a consciência, é o que a essência mesma é, isto é, o conceito. O espírito que se manifesta à consciência com este elemento, ou, o que é o mesmo, que está produzido por ele, é a ciência.» [1]

Logo, «o conceito», entendido como forma objectiva ou como elemento da existência no qual o conteúdo é cunhado, pode manifestar-se a este como diverso. Habituados a intuir Deus com símbolos concretos, a compreender a sua encarnação como um nascimento temporal e histórico na carne, não podemos, sem mais, reconhecê-lo na dialéctica dos conceitos, nas categorias do pensar puro. E por isso também não reconhecemos a encarnação no milagre dos milagres, no facto de o Absoluto não só estar presente no pensar humano, mas também, só, alcançar nele a consciência de si mesmo, porque a sua essência se realiza na sua autoconsciência, ainda que nunca seja em nós completamente real e consumada.

Se se quisesse dar a estes termos uma expressão mais teológica — que Hegel evitou — as fórmulas conhecidas da mística panteísta seriam insuficientes. Deus está em nós: isso significa muito pouco. Eu sou Deus: isso significa demasiado, pois Deus está muitíssimo fora de mim. O homem é apenas a «consciência» de Deus, e a consciência é metafisicamente secundária. Mas a consciência significa plenitude e, em relação ao processo do mundo — entendido como a autoconfiguração do Absoluto — é, por sua vez, o primário, no sentido do «telos». A relação aqui pensada aproxima-se do «amor dei intellectualis» de Spinoza, entendido

[1] II, 602.

como o amor com que Deus se ama a si mesmo em nós. Mas o sinal é inverso. Não só o nosso amor é o seu amor, mas também o seu amor é o nosso amor. Expresso de um modo mais hegeliano: o saber com que Deus se sabe a si mesmo e do mundo é o nosso saber. Sem o homem, Deus seria o imperfeito, porque tem o saber de si mesmo em nós. O nosso pensamento, na medida em que se eleva ao «saber absoluto», é o intelecto de Deus, quer dizer, esse mesmo intelecto que tem sido tão debatido especulativamente desde a Antiguidade. E na medida em que Deus é essencialmente espírito, que é razão que se sabe a si mesmo, só terá a sua própria realidade em nós. O nosso saber puro do mundo, de nós mesmos e da divindade, é o saber que Deus tem de si; e por isso, a nossa realidade — rigorosamente como ser espiritual que se sabe a si mesma — é a realidade de Deus.

A essência e o juízo de Deus não estão ocultos, mas sim revelados na nossa essência e no nosso querer moral. Pois, fora da nossa essência e da nossa moralidade, Deus não teria outra essência, nem outro juízo. Mas semelhante circunstância só nos está «revelada» na medida em que nos elevamos à concepção da nossa essência e da nossa vontade propriamente ditas. O que acabamos de dizer coincide precisamente com a caracterização do ingresso da moralidade pura — quer dizer, do reconhecimento e da reconciliação — proposta pela *Fenomenologia*. Aqui, moralidade significava «manifestação de Deus», ou «Deus existente no meio de nós». Mas em nós não temos de procurar tal existência de Deus no alheamento da vida abstracto, mas no meio da própria plenitude vital. A sua existência no mundo está na intenção moral do homem, que reconcilia tudo. A lógica e o conceito são apenas a concepção desta existência nos seus fundamentos, e semelhante concepção também pertence, certamente, à existência de Deus, pois a forma adequada à sua existência é a da sua autoconcepção.

Convém recordar aqui as ideias de Fichte acerca da relação entre o homem e Deus: segundo elas a nossa vida é a vida de Deus, a nossa vontade é a sua vontade, o nosso conhecimento o seu conhecimento, a nossa liberdade a sua liberdade. Uma vez mais tais proposições valem para Hegel com sinal inverso: a vida de Deus é a nossa vida, o seu saber e vontade é o nosso saber e vontade, a sua liberdade a nossa liberdade. Num mundo cujas configurações só chegassem até ao animal ou mesmo até ao «espírito subjectivo», Deus estaria desprovido de vida, seria inconsciente, careceria de vontade e liberdade. Só é vivo num ser verdadeiramente vivo; só é sábio num ser dotado de saber; e só é livre num ser livre. Portanto, só possui existência plena e própria, quer dizer, alcança a sua autoconcepção no «saber absoluto» do homem.

A *Ciência da Lógica* é, pois, mais do que uma análise do pensamento humano; é o reino da verdade «tal como sem véus é em e para si». Neste sentido se devem interpretar as palavras expressivas que Hegel pressupõe à sua *Lógica*: «Logo, pode dizer-se que este conteúdo é a exposição de Deus, tal como é na sua essência eterna, antes da criação da natureza e de algum espírito finito».[1] Com tais supostos, é susceptível de ser cumprido o eterno desideratum da metafísica: o de penetrar na essência de Deus. A *Lógica* surge com a pretensão de ser essa penetração, fazendo descer a razão humana «até à sua própria profundidade».

A questão está em saber como se dá a descida até à nossa própria profundidade. Este ponto já não tem nada que ver com o aspecto teológico do problema. Mas, justamente aqui, a *Lógica* ter-se-á que evidenciar como a teologia propriamente dita, ainda que na sua realização essa circunstância não seja manifesta, porque o conceito está agora no seu próprio elemento e trabalha com os seus próprios meios. Os conceitos teológicos escapam ao pensamento religioso, que não é conceptual, já que não pensa com conceitos, mas sim com intuições afeiçoadas à imagem. A vida peculiar do conceito inicia-se com o «esforço conceptual» que a consciência deve realizar, em cujo caso deixa para trás o intuitivamente representado.

Inicia-se com a desarticulação sóbria do Absoluto nas suas categorias. As categorias do Absoluto são aquilo que existe antes da criação da natureza e de algum espírito finito. Por isso, não podem ser as determinações supremas e mais ricas, mas apenas as mais simples e elementares. A série continua até às categorias do espírito, as mais altas e plenas de conteúdo, passando pelas da natureza, e também estas são ainda categorias do Absoluto, pois o Absoluto é tudo no todo. Mas a *Lógica* não se ocupa delas; o seu tratamento corresponde à filosofia do espírito, que, como elo intermediário proporcionado pela filosofia da natureza, deve ser entendido como um prolongamento da *Lógica*. Hegel utiliza o conceito de lógica no sentido mais restritivo. Aquele domínio objectivo e concreto — natureza e espírito — é o Absoluto dissociado e voltado de novo sobre si. Aqui o saber e o objecto do saber separam-se, o objecto enfrenta o sujeito como um outro, dado em forma diferente. As diversas «experiências» que o sujeito faz com o seu objecto e consigo mesmo referem-se a esta cadeia gradual. Mas o não experimentável é *prévio* à diversidade do que pode ser experimentado. O não-experimentável não é susceptível de ser vivido em nenhuma configuração objectiva, ainda que certamente esteja contido em todas as configurações, mas não está dado nelas, portanto, não está nelas para a consciência: o Absoluto está mais aquém da dissociação. E como o objecto da *Lógica*, rigorosamente entendido, é o Absoluto, ela só se deve ocupar das suas categorias.

[1] III. 36.

As categorias são os predicados em que se determina o Absoluto. O *Prólogo à Fenomenologia* fixou de modo definitivo o papel que desempenham tais predicados. O Absoluto, como sujeito de juízos possíveis, sem predicados e com «anterioridade» a eles, não significa nada. Nada se pode pensar acerca dele até que certas determinações no-lo circunscrevam. Todo o pensar está vinculado ao determinado e move-se dentro de predicados. Logo, o sujeito não é uma substância que precede os predicados, antes se esgota neles, pois que só estes dizem o que o sujeito «é». Por isso, não há nada que não corresponda ao desenvolvimento do Absoluto nos seus predicados. Em cada grau é exactamente o que os seus predicados dizem dele. O «princípio» é vazio e está muito longe de exprimir o substancial. A «realização positiva do princípio» é tudo. E ainda que a realização seja gradual — o sujeito, que ao princípio era vazio, realiza-se ao avançar de predicado em predicado — é válida a proposição seguinte: «deve dizer-se que o Absoluto é, em essência, resultado, porque só no final chega a ser o que é em verdade».[1]

É preciso ter bem presente esta afirmação para poder apreciar no seu justo valor a ideia de que o Absoluto é susceptível de ser captado nas suas categorias. Esta ideia significa que o Absoluto, na sua pureza e em si mesmo, contém, ainda antes de toda a particularização concreta, uma diversidade de conteúdo. Por isso a *Lógica* é uma vasta teoria das categorias, com a qual preenche uma aspiração antiga da filosofia e cumpre uma tarefa que desde os tempos de Aristóteles — que foi o primeiro a concebê-la como tal — tem sido sempre encarada de um modo limitado. Com efeito, recortavam-se apressadamente as categorias à medida do empírico, sem se notar que se tratava de caracteres essenciais e universais de todo o conteúdo possível em geral. Assim como não tem sentido pôr no princípio de todas as coisas uma unidade simples, a partir da qual nunca se poderia conceber a diversidade, tão-pouco tem sentido algum assinalar no Absoluto, entendido como essência originária, dez ou doze categorias. Em todo o caso, se a diversidade não residisse nelas, não se poderia produzir. A diversidade explícita do mundo deveria ter-nos instruído defini-

[1] II. 16.

tivamente acerca disto, pois da implícita diversidade do Absoluto depende a ordenação e a hierarquia dos conteúdos do mundo.

Se na *Lógica* se tratasse já duma penetração esgotadora do Absoluto, a sua diversidade categorial deveria coincidir com a diversidade externa do mundo. Mas, naturalmente, não é assim. Se se julgar com rigor — partindo, claro está, do suposto de Hegel — não se pode desconhecer que todas as ciências são, no fundo, ciências do Absoluto. Doutro modo, careceriam de objecto. Não é preciso decidir se o Absoluto se esgota finalmente com o conjunto dessas ciências, ainda que, segundo a ideia, tal coisa resida na essência da questão. Mas não estão dentro da lógica. E a diversidade das categorias, que chega ao infinito, já é nelas uma diversidade especial que cada vez se vai tornando mais especial.

A *Lógica* tem de ocupar-se do estrato fundamental que, de facto, se deve pensar como limitado. Mas não, todavia, de um modo tão estreito como a série de dez aristotélica ou a série de doze kantiana. Neste ponto é impossível imaginar o conteúdo antes de ter analisado a coisa, inclusivamente não se pode ter uma imagem, ainda que esta seja quantitativa. Não há analogia alguma que permita deduzi-las, como Kant, por exemplo, as deduziu do quadro dos juízos. Nada é paralelo do Absoluto, nem sequer o mundo entendido como totalidade, pois este é já explicitação, incomparável, portanto, ao que é «anterior à criação da natureza e de algum espírito finito». Só se tem um único caminho: penetrar na própria coisa, a análise do Absoluto. E por mais que semelhante caminho tivesse que ser, segundo a terminologia usual, a priori, é, não obstante, num sentido superior, um caminho de experiência, ao qual nada se pode antecipar. Só o próprio conteúdo poderá mostrar até que ponto isto é acertado. Apreender este lado da questão significa captar a essência da dialéctica.

Com plena consciência da extensão e novidade do trabalho que empreende, Hegel sabe que se trata da vida interior do Absoluto e que qualquer coisa viva não é propriamente analisável. Também sabe que a mera análise não o consegue. Não refuta nada com mais energia do que o isolamento das categorias singulares ou inclusivamente dos grupos de categorias. Toda a separação é «abstracção». O conjunto total só é válido em determinada conexão; tomada por si cada conexão é «não-verdadeira». O «verdadeiro» estabelece-se unicamente no todo. As exigências mais altas correspondem à visão de conjunto — exigências essas que não têm em conta, para nada, os limites do pensamento humano e finito.

Pode-se imaginar esta questão assim: os três tomos completos da *Lógica* têm «logicamente» o sentido de dizer o que o A grande (o Absoluto) é, ou seja — expresso com rigor — de dizer qual é o sentido de um juízo único. Mas este juízo volta sempre a revelar-se como incompleto: A revela-se como b, b revela-se como c, c como d, e assim sucessivamente até chegar a um predicado último, no qual não só se contêm e acumulam todos os predicados percorridos, mas também o mesmo existe como membro de uma determinada ordem hierárquica. E esta ordenação é, por sua vez, ponto por ponto, o que descreveu o próprio percorrer nas suas diversas sinuosidades, por assim dizer, na sua curva total complexa. Por isso, o resultado não está ali como qualquer coisa de diferente a percorrer, antes coincide com ele pelo conteúdo. E a verdade do Absoluto não está no elo final, mas sim no todo.

Se invertermos esta relação, poderíamos dizer que desde o princípio se está no resultado. A diversidade e a vitalidade é, justamente, o essencial do resultado. É unidade orgânica também no sentido da unidade viva.

Nisto reside a novidade fundamental da *Lógica* de Hegel perante todas as teorias das categorias e metafísicas anteriores. As categorias apresentam-se agora como órgãos de um grande organismo. As muitas imagens que devem exprimir a vitalidade, em contraste com a rigidez dos conceitos do entendimento cristalizados e em luta constante com a sua força lógica de inércia — expressões como movimento, produção, transição, regresso, reflexão em-si, retorno, circulação, desaparecimento, apresentação, fluidez e muitas outras — não são meras imagens. O fluir é essencial, pois os conceitos definidos são recursos insuficientes. A dinâmica da grande linha a percorrer exige outros conceitos, ou, com maior exactidão: exige a inversão radical da essência do conceito e da lógica em geral — a dialéctica.

Só a partir desta mutação da coisa muito patente se entende como uma lógica pode ter a pretensão exorbitante de ser teologia pura, de ser «a exposição de Deus, tal como é na sua eterna essência» — portanto, de ser, de certo modo, a palavra de Deus, não a revelada e transmitida, mas a que se escuta interiormente na intimidade da razão divina, que é o eterno logos de todo o ente. Tal exigência é absurda, tanto do ponto de vista da teologia tradicional, como da lógica tradicional. Mas, logo que por meio de um trabalho conceptual capaz de entender o sentido se muda a direcção daquelas disciplinas tradicionais e se vai mais além das formas habituais, destaca-se a plenitude do seu significado. Já se mencionou como se deve modificar a teologia; a fase seguinte pertence à filosofia da religião. Pelo contrário, a própria lógica é a que deve mostrar, em si mesma, o modo como se há-de modi-

ficar e a maneira segundo a qual, a partir da teoria abstracta e formal do entendimento, se há-de estender até chegar a uma auto-concepção categorial e material da razão eterna na razão finita do homem. Tal é o que a lógica mostra ao realizá-lo em si mesma.

Este é o motivo que torna impossível uma introdução propriamente dita à *Lógica* de Hegel. Não há maneira alguma de indicar de antemão o que nela acontece realmente. Teremos que introduzir-nos imediatamente na própria coisa, no meio do fluxo da dialéctica; e como, ao sermos arrastados por ela, estaremos privados de pontos de apoio — de indícios externos por serem exteriores e dos internos porque a dialéctica os absorve — encontramo-nos no princípio imersos num torvelinho e como que atacados de cegueira. Esta impressão não cessará até começarmos a ver no interior das estruturas que emergem dele, e até sentirmos o ritmo peculiar do seu ir e vir como uma ordem legal sui generis. Ao experimentar esta mutação, realizaremos no próprio pensar o movimento da lógica e o mesmo ter-se-á convertido em pensamento dialéctico.

2. Sentido e problema da dialéctica

A poderosa massa do material das categorias que a *Lógica* desenvolve foi crescendo lentamente nas mãos de Hegel. A *Lógica* de Iena, comparada com a obra fundamental que lhe é posterior numa década, revela ainda uma base frágil. Em especial a parte mais original da *Lógica*, a primeira, está ainda mal planeada. O que o próprio Hegel considerava como a linha fundamental mostra-o claramente no compêndio extraído da *Lógica* e publicado na *Enciclopédia*. A dita linha fundamental surge aqui, como é natural, com maior potência. Já na época de Hegel e também hoje, a *Enciclopédia* gozou, por esta razão, de maior preferência e difusão. Mas com prejuízo para a própria questão. Esta grande linha é, certamente, decisiva para o sistema, mas o sistema não é o decisivo para o rendimento filosófico da obra. Ora bem, a teoria das categorias é uma investigação de detalhe, e o seu conteúdo não se deve apreciar de acordo com a extensão, mas sim segundo o realmente intuído e concebido, que coincide com o detalhe apreendido. A sua totalidade não está no resultado, mas reside sim na plenitude do que se concebe.

Temos motivos, pois, para ater-nos — em contraste com os esforços de muitos expositores — à obra principal. Na essência da própria coisa encontramos duas razões objectivas que determinam o nosso procedimento.

A primeira reside na tendência levada por diante conscientemente pelo próprio Hegel e que se refere à captação íntima e essencial do Absoluto. Ao princípio não a conhecemos. O pensamento pisa uma terra nova. Transpor o limiar e ver o terreno em conjunto significa aqui pouco; transitar por ele, vê-lo de dentro, conhecê-lo, significa tudo. Cada detalhe tem importância, cada particularidade tem consequências imprevisíveis no mundo explícito. Quanto maior for o número de detalhes que captemos neste campo, quanto maior for o nosso abandono à coisa, tanto mais conceberemos, não só do próprio Absoluto, mas também do mundo e do nosso próprio ser. É fácil esboçar a grande linha da *Lógica* de Hegel, mas isso é insignificante, pois a própria coisa não se dá através dela. Está de tal modo afundada no conteúdo que só nele se pode captar.

O segundo motivo reside na essência da dialéctica, que consiste completamente em trabalho de detalhe. É certo que ela está situada nos nexos gerais, nos trânsitos e na continuidade e que por isso se podem traçar grandes linhas; não obstante, a dialéctica não se abandona, em cada posição, ao objecto particular. Por assim dizer, encarniça-se nele até dominá-lo e não o abandona antes de tê-lo assimilado. Como não pode saltar arbitrariamente, permite-se extravios, e faz rodeios; mas não pode sair da própria linha, que conclui na coisa. Para a dialéctica qualquer categoria é essencial, porque só do particular é visível o desenvolvimento posterior. Por isso, quanto maior for a paciência com que se penetra no singular, tanto mais se alcança ver o todo, e inversamente.

Nunca, antes ou depois de Hegel, nos foi dado um material tão vasto de categorias como o que nos oferece a grande *Lógica*. Sobretudo sobressai que o conteúdo deste material não consiste em novas descobertas. As categorias singulares são muito conhecidas: em parte trata-se de antiquíssimas conquistas da filosofia. Surgem os princípios dos pré-socráticos, de Platão, Aristóteles, e muitos dos seus sucessores, dados numa série que, ainda que não histórica, corresponde, todavia, segundo o sentido, à sua marcha. Portanto, na essência do Absoluto voltamos a encontrar as mesmas categorias já bem conhecidas, que desde sempre têm valido como princípios do mundo objectivamente dado; mas não se encontram divididos neste ou naquele grupo determinado, como aconteceu sempre nos sistemas filosóficos, mas sim reunidas numa única ordem grande, orgânica e total.

Daqui concluem-se duas coisas. Em primeiro lugar, o Absoluto, tratado por estas categorias, não é qualquer coisa de transcendente, afastado do mundo, mas sim realizado por completo

nele. No Absoluto não se pode tratar de outras categorias que não sejam as do nosso mundo. Todos os pensadores que na história se ocuparam seriamente dos fundamentos últimos colaboraram de facto, consciente ou inconscientemente, na penetração do Absoluto. Simplesmente, nas categorias que encontravam não reconheciam as suas categorias; por isso, o trabalho que realizavam ficava confinado ao círculo circunscrito das suas próprias experiências de pensadores, e as suas formulações tiveram, a maior parte das vezes, o cunho da unilateralidade. Ainda que o trabalho de tais pensadores não tenha sido desprovido de importância, desconheceram sempre a essência do encontrado.

Mas, em segundo lugar, esta circunstância obriga a que a lógica tenha de basear-se nesses trabalhos prévios. Pode reunir os frutos da História, em verdade, não sem escolha mas na sua totalidade. Pois — e com isto voltamos a encontrar a relação que já conhecemos da *Fenomenologia* — a história do pensar e o sistema do pensamento não são, pelo seu conteúdo, duas coisas, mas sim, uma e a mesma, desenrolados em dimensões diferentes. No objecto da lógica semelhante paralelo dá-se com muito mais rigor, pois este objecto não é um qualquer entre outros, mas sim «o» objecto sem mais, o objecto que forma a essência unitária e íntima de toda a objectividade: o pensamento, que constitui a substância intelectual de todo o pensar. O Absoluto, como tema da lógica, é o objecto fundamental e comum a todas as questões da metafísica. E como o seu desdobramento histórico segue a mesma lei interna da consequência temática, e a investigação sistemática obedece também à mesma lei — quer dizer, à consequência que existe no gradual fazer-se visível da mesma coisa nas suas dobras constantemente novas, e que parte duma visão particular —, no curso da *Lógica* ter-se-ão que repetir as intelecções históricas na mesma sucessão.

Neste facto reside o segredo da arrebatadora riqueza de conteúdo da *Lógica* hegeliana. Não é o pensamento solitário de Hegel que é o descobridor universal da plenitude das categorias, mas, antes, as descobertas de todas as inteligências filosóficas, desde os começos da filosofia ocidental, reúnem-se nesta *Lógica*. A medida em que o procedimento de Hegel é justificado é qualquer coisa de que já se falou noutro lugar. Mas convém recordar que não é uma reunião eclética, e sim uma unidade orgânica e, por assim dizer, uma presença supratemporal das fases do processo, dadas na estrutura do resultado. Mas o procedimento hegeliano tem agora um sentido peculiar, se tivermos presente que empreendimento vai cumprir. A afirmação de que o pensamento de um indivíduo possa exibir as categorias do Absoluto, quer dizer, de

que o espírito finito pudesse conceber o espírito divino e infinito, é e continua a ser equívoca. Com Hegel não se trata, pois, da faculdade pensante de um espírito finito. É o «espírito objectivo», o próprio espírito universal o que, no seu desdobramento histórico, produziu gradualmente o gigantesco trabalho que levou à maturidade. Aos herdeiros desta tarefa global só lhes fica o trabalho secundário de recolhê-la, de reconhecê-la e de configurar o todo para que se transforme num sistema. Daqui que o propriamente original e verdadeiramente genial seja a própria ideia de tal actividade. É que a herança da história estava à vista de todos; mas a ideia de valorizá-la sistematicamente só ocorreu a um.

Demais, não se deve depreciar o que nesse trabalho secundário há de trabalho sintético. Mas a ousadia exorbitante de tal empresa tem um aspecto essencialmente distinto. A inteligência de Hegel encara o pensamento do género humano que, na medida em que é pensamento eterno do Absoluto, veio a ser historicamente objectivo. Hegel está ligado temporalmente à sua época, mas nela foi o orador e intérprete da circunstância de o pensar original e criador ser o da história, quer dizer, o de um pensamento que, na sua realidade macroscópica, investiga, tacteia e se aproxima através de mil caminhos do Absoluto, até finalmente conceber a realidade e a si mesmo.

A acção originária de Hegel constitui apenas a última etapa deste processo: nele o pensar histórico concilia-se consigo mesmo e logra a forma do sistema.

A forma, portanto, pela qual esta tarefa é dominada, é a dialéctica. É uma questão muito discutida estabelecer o que ela é: uns vêem na dialéctica um esquema exterior e confuso de técnica conceptual, apropriado para ocultar os ardis duvidosos da especulação; outros julgam captar nela a essência das coisas, ou pelo menos que seria o método genial da contemplação, que se sustentaria ou cairia com o conteúdo do intuído. Entre estas valorações extremas podem intercalar-se muitos membros intermediários, pois há uma controvérsia viva acerca de estabelecer qual seja a posição justa. A sua decisão suporia um ponto de vista objectivo. Mas parece que nos nossos dias estamos fundamentalmente muito afastados disso.

Não podemos tratar aqui de tal decisão, mas sim de uma tarefa muito mais modesta. Em circunstância nenhuma se poderia dissimular a existência na dialéctica de qualquer coisa de obscuro, confuso e enigmático. Em qualquer época só existiram muito poucos e isolados homens capazes de a dominar. Na Antiguidade foram três ou quatro cabeças dotadas do poder da especulação e na Idade Moderna não foram mais as que tem havido, pelo

menos que tenham criado qualquer coisa de visível. É certo que encontramos frequentemente proposições dialécticas, sobretudo quando um claro domínio da coisa chega aos seus limites, quer dizer, quando conclui o demonstrável e se inicia a discussão das possibilidades conceptuais puras. Neste sentido, também se poderia chamar a Aristóteles, por exemplo, um dialéctico. Este tipo de pensar está abundantemente representado, mas os seus representantes não são dialécticos propriamente ditos. É manifesto que existe um dom peculiar para a dialéctica, um dom que pode ser cultivado, mas não aprendido. É uma modalidade própria e originária da visão interior e não susceptível de ser reduzida a outra. Na verdade, trata-se de uma visão cabalmente conspectiva que penetra e vê ao mesmo tempo as conexões das coisas de diferentes lados. Por isso, é um modo de ver que observa o brilho da contradição, sem perder de vista o vínculo de contraditório com a unidade, que é característico da coisa.

É digno de nota que nem sequer as próprias cabeças da dialéctica tenham podido descobrir o segredo de tal procedimento, pois têm e manejam um método, sem poderem mostrar como o fazem. É manifesto que nem eles próprios o sabem. É qualquer coisa de análogo ao que sucede com a criação artística. O criador não «conhece» a lei segundo a qual cria; mas, não obstante, cria de acordo com ela. O que intui o criado tão-pouco o sabe, mas intui segundo essa lei. Tanto o genial como o congenial seguem cegamente uma legalidade, infalível, como se se tratasse de sonambulismo.

Com o filosoficamente intuído acontece o mesmo que com a obra de arte: chega à luz da consciência como resultado, forma ou conteúdo; mas não como legalidade, e isso, tanto para o que intui o realizado como para aquele que o faz originariamente. Na compreensão artística é inegável a existência de qualquer coisa como uma pós-criação introduzida pelo contemplador, e sem a qual a obra lhe é impenetrável. À compreensão filosófica do dialecticamente pensado pertence também o mesmo movimento dialéctico pelo qual o pensar originário prendeu os contornos da coisa. Quem entender a sua leitura tem que descrever a mesma curva conceptual, agitar-se ao mesmo ritmo e suportar idêntico «esforço conceptual».

Não há análise nem teoria alguma que ajude a demonstrar a essência da dialéctica. Encontramo-nos logo no começo ante os mesmos limites que o teórico da arte. Claro está que lhe será possível proporcionar qualquer coisa de muito geral que não penetre manifestamente muito fundo. E também se poderão oferecer exemplos demonstrativos, assim como será possível destacar o estranho e descrevê-lo, pois pode-se prestar atenção ao enigmático, mas não descortiná-lo. Esse trabalho peculiar da visão, que torna patente o conteúdo apresentado, pode cumprir-se com um modo de ver que veja retrospectivamente. Mas mesmo então unicamente poderá conceber o conteúdo que já está realizado, sem poder penetrar na própria realização.

Tal como na arte se pode descrever o carácter do estilo, na dialéctica poder-se-á descrever o típico das formas que se repetem. Mas só significarão qualquer coisa para o que já, sem isso, tem contacto com a coisa, ainda que não a tenha concebido. O que se impõe ao leitor de Hegel é, indubitavelmente, o esquematismo das teses e antíteses, que se «superam» nas sínteses, elevadas sobre ambas. Porventura o que ele chame «o poder do negativo» — que manifestamente tem o papel de ser um princípio que move e impulsiona o pensar para que se sobreponha constantemente — seja qualquer coisa de mais profundo. O dito poder saiu-nos repetidas vezes ao encontro nos exemplos que a *Fenomenologia* nos dava da dialéctica. Mas esses mesmos exemplos tornaram-nos patente que a própria essência da coisa é positiva e que nem de longe se esgota na negação. Também neste caso estamos ante um dos muitos caracteres superficiais da dialéctica, e não perante o peculiar ou substancial da sua essência.

Talvez o mais enigmático dos momentos que se devem aclarar seja o chamado fluir, quer dizer, o movimento ou o trânsito em que se superam os conceitos definidos e solidificados. Aqui — assim se tem de concluir — reside algo de muito fundamental e que reflecte, pelo menos, uma parte da essência procurada. Mas logo que se trata de circunscrever esta imagem do fluir com mais precisão — pois ao princípio é apenas uma imagem — cai-se nas maiores dificuldades.

A quem pertence, propriamente, tal movimento? Ao pensar ou ao objecto? Se é próprio do pensar, em contraste com o objecto, o seu movimento não o poderá apreender, pois que lhe ficará sendo exterior, arbitrariamente contraposto e indiferente. Mas se é movimento do objecto, também ele pertencerá à visão, e, não obstante, será objecto dela, o que não pode ser de maneira alguma.

Talvez fosse vantajoso afirmar que se trata do movimento do conceito. Mas com isso não é nada fácil representarmos qualquer coisa. É certo que na dialéctica os conceitos fixos estão superados e se encontram submetidos a uma transformação. Semelhante transformação não é, contudo, um jogo arbitrário dos conceitos realizado em virtude deles mesmos, mas sim aderido ao objecto, de tal modo que o conceber está na essência do conceito e é sempre concepção do objecto. O pensamento gira, por assim

dizer, em volta do objecto, vê-o de lados sucessivamente diferentes e novos, e, com isso, varia a forma cunhada por ele para conter o objecto, quer dizer, o conceito. A forma volta a plasmar-se e torna-se fluente. Mas semelhante descrição do «movimento» é também uma imagem. O pensamento dialéctico só pode ser captado na sua própria realização; propriamente, não é ele que é captado, mas sim o objecto pensado por e através do pensamento dialéctico. Portanto, este é, em absoluto, semelhante à visão. Na sua realização vê sempre o seu objecto, não o próprio ver.

O grande exemplo destas relações está no próprio pensamento de Hegel. Ele é o mestre da dialéctica, o grande artista do movimento conceptual e da intuição do objecto realizada através dele. Mas não diz como o faz, fá-lo simplesmente. Até mesmo, exibe o seu procedimento, de tal modo que o congenial pode imitá-lo e voltar a realizá-lo. Tem o poder, e também um saber desse poder, mas nenhuma concepção desse poder. A dialéctica que concebe tudo fracassa perante a tarefa de conceber-se a si mesma. Falta-lhe o que ela realiza em tudo o que é: o ser-para-si. É o que é, só em-si. Para nós é apenas na sua manifestação, no resultado pleno do conteúdo. E o que a dialéctica é em-si, só o é para o objecto. Mas para-si é o negativo de si mesma, o seu desvanecimento por detrás daquilo que ela torna visível.

Todavia, o facto de a sua essência se ocultar não constitui uma objecção grave. E prova-o o paralelo com a criação artística. Uma demonstração mais sólida reside, naturalmente, nos frutos do seu labor muito positivo e conhecido. Seja o que for, ninguém poderá discutir que, nas mãos de um verdadeiro mestre, a dialéctica é uma penetração genial no objecto. De facto, ela descobriu mais categorias do que qualquer outro procedimento e descreveu aclarando e desenvolvendo pela primeira vez as suas relações. A ninguém sabedor escapará que se trata de um assombroso instrumento produtivo do filósofo, precisamente para os domínios em que os outros métodos fracassam; a ninguém escapará tão-pouco que se pode manejar o dito instrumento e ainda dominá-lo, sem conhecer a sua estrutura interior.

Este é o motivo pelo qual ela não se pode converter num método geral e acessível da investigação filosófica. Parece existir aqui um limite absoluto do ensinável. Só se pode fazer alto ante o limite e abandonar-se à sua realidade, que não é de modo algum incompreensível. Inicia-se sem dificuldades nas experiências que a filosofia faz com os seus métodos. O saber do método como tal é sempre e por toda a parte secundário, pois claudica perante o procedimento vivo e activo, que não necessita de semelhante saber. O conhecimento não pode anteceder o método nem ir a

par dele, porque só a consciência submersa no objecto — mas nunca a que reflecte sobre si mesma — pode encontrar o caminho do processo metódico.

Historicamente este facto é muito conhecido: o epígono prepara um esqueleto do método que, no pensar do mestre antigo, era vivo e produzia pensamentos vivos, mas não se conhecia anatomicamente a si mesmo. No pensamento filosófico o método pode ser uma primeira condição; mas não é o que se pensa e se sabe em primeiro lugar. A consciência do método é, no pensamento, o último e mais dependente. Quando se considera esta questão sem preconceitos, resulta que isto é quase evidente por si mesmo. Actualmente é-nos difícil admiti-lo porque nos constrange — devido a pertencer a um passado muito recente — o preconceito do metodologismo, que pensava que se devia (e podia) começar por dar conta do método. Até se lhe deu ao seu saber o carácter de um conhecimento a priori!

Este subterfúgio monstruoso das coisas sobreviveu muito tempo. O que nos ficou dele foi uma certa curiosidade pelo método que, como é fácil de entender, se converte por vezes numa espécie de coacção subjectiva, sobretudo quando algum método resiste tenazmente à penetração do pensamento. Ao desviar-se da sua direcção natural (até ao objecto), o olhar fascina-se perante os enigmas não resolvidos. Fica, por assim dizer, «pasmado» perante o método como tal, sem pressentir que assim é que não pode vê-lo, que só lhe pode ser visível — ficando na nossa imagem — numa visão periférica, a saber: como fenómeno concomitante de outro, que do ponto de vista do conteúdo puro e do objecto é sempre principal.

Ainda que atenuado, este erro não está ainda superado no nosso pensamento actual. E no problema da dialéctica é muito palpável, como se pudesse travar-se a si mesmo. Sempre que se trata de questões de método, o que se deve é fazer o contrário: ater-se com rigor à coisa e penetrar no seu movimento por meio de um desvio do método. Pelo menos, é um caminho que nos conduzirá à pista.

Neste ponto é preciso ser claro: o que se pode captar na dialéctica é a sua superfície. Mas a superfície mostra já alguns caracteres essenciais, e a sua fixação não carece, de modo algum, de valor. Isto torna-se patente quando se compara a dialéctica de Hegel com as formas antigas e afins deste procedimento, por exemplo com a dialéctica dos antigos ou a combinatória dos modernos. Encontraremos semelhanças e oposições.

A dialéctica platónica não foi mais além daquilo a que Hegel chamava «reflexão externa» e surgiu da questão da *methexis*.

O passo decisivo estava em resolver a participação das coisas com as Ideias em participação das Ideias entre si. Deste modo, Platão trasladou a questão para outra dimensão, por assim dizer, horizontal, de tal modo que o procedimento se desenrola dentro da diversidade das Ideias. Mas dentro do mundo das Ideias parte-se de algumas em particular, de algumas que se tornaram visíveis a partir da «visão» das coisas. Introduz então um processo de prova muito simples, segundo o qual algumas delas «se admitem entre si» e outras não. E em todos os casos oferecia-se um resultado digno de nota, superior ao esperado. Revelou-se que as Ideias particulares, tomadas em si mesmas, são abstracções, que, em geral, se justificam umas às outras, e que uma Ideia alcança validade em relação às demais; portanto, mostra-se que, com respeito às Ideias particulares, o *prius* está na sua «comunidade», no seu «entrelaçamento» ou na sua «interpenetração recíproca».

Com este delineamento, o pensamento filosófico chegou, pela primeira vez, a qualquer coisa de realmente fundamental e profundo, não susceptível de ser expresso por conceitos já plasmados: a um contínuo das Ideias do qual são inseparáveis as Ideias singulares. Não é de admirar que no *Parménides* de Platão os conceitos adquiram liberdade e fluidez, apresentando-se como formas externas e inadequadas — não é de admirar, pois, que pareça que haja qualquer coisa de diferente, qualquer coisa que só de um modo turvo brilhe através do conceito, e que já Platão usasse a imagem do «movimento» conceptual para designar este fenómeno assombroso. O outro, o que brilha através, é o reino das Ideias propriamente ditas, em oposição ao reino dos conceitos em que aquelas se tornam finitas e solidificadas. Expresso na linguagem de Hegel, diríamos que é a primeira elevação, na história, da razão finita à absoluta, a primeira visão intelectual verdadeira no interior do Absoluto. A sua admiração pela grandiosidade do Platão da última fase foi expressa muitas vezes por Hegel nas suas passagens decisivas, ainda que, como é natural, a sua homenagem esteja sempre a par e passo com a crítica: julga que Platão não valorizou a sua conquista e não elevou o seu sentido à consciência e que esta dialéctica, no externo e contingente, se limite a uma combinatória, que não realiza, por isso mesmo, o que anunciava.

Tanto a crítica como o reconhecimento são igualmente justificados. A história dá razão a ambos. Não obstante existir isolado na sua época, o pensamento platónico continuou a estar vivo. Reviveu em Plotino em síntese genial com o pensamento aristotélico do «Nous» que se pensa a si mesmo. Do «Nous» chega-se agora a um «cosmos inteligível» íntegro: ao cosmos das Ideias — entendidas distintamente como a diversidade interna das categorias do Absoluto —; e a dialéctica das Ideias é o pensamento que se concebe a si mesmo neste «Nous», é a exposição verdadeira do ser divino originário — não, certamente, na sua pureza original, mas na sua segunda forma (hipostasis), quer dizer, como uma essência dividida na dualidade do «inteligente» e do «inteligível», anterior à criação da natureza e do espírito finito. Também neste caso domina a «reflexão externa», o combinatório das Ideias. Tão-pouco com Plotino, pois, se chega à manifestação peculiar da razão divina na humana.

O esquema do pensamento próprio do combinatório sobrevive na doutrina dos universais, que, como é natural, pretende também ser a exposição do entendimento de Deus. A *Ars magna* de Lullus, apesar da sua ossificação formalista, não escapa a este elevado *pathos*, que aparece com toda a claridade na *Scientia generalis* do jovem Leibniz.

É compreensível por que tinha de ser desfavorável o juízo de Hegel sobre a «característica universal». Ele via nela a perda completa da interioridade e vitalidade, o sistemático ater-se a uma reflexão própria do entendimento finito. De facto, Leibniz não soube realizar o grande pensamento que pairava diante de si. Em vez de separar e vincular elementos, deveria «desenvolvê-los», partindo de um ponto de vista determinado. Todavia, não se pode desconhecer que, justamente, a dialéctica de Hegel, entendida segundo a sua ideia, é a realização daquela característica. É indubitável que a *Scientia generalis* está a meio do caminho entre os universais dos escolásticos — pensados de um modo discreto — e a *Lógica* de Hegel, em cujo pensamento se voltam a encontrar as duas concepções tradicionais daqueles: os *universalia in rebus*, como categoria do mundo, e os *universalia ante res*, como categorias do Absoluto. Ou, dito em termos leibnizianos: os primeiros como elementos das coisas, os segundos como elementos do entendimento divino. Tanto Leibniz como Hegel, cada um a seu modo, contribuíram para o velho conflito com um grandioso pensamento de unidade.

Perante estes dignos antecessores, a novidade do trabalho de Hegel consiste em ter desdobrado o reino das categorias numa unidade orgânica, num «sistema» de categorias. E a unidade do «entrelaçamento», que Platão viu, mas não tinha desenvolvido, Hegel desenvolveu-a. E deste modo, o velho pensamento revela-se mais fecundo do que o próprio Platão tinha podido imaginar. O realizado por Hegel foi uma simples consequência da tese platónica: se existe uma conexão total das categorias, por meio da qual se entrelaçam com vínculos fixos, essa conexão terá de ser captável nas próprias categorias, de modo que quando uma delas

tenha sido fixada no seu «momento» se possa chegar, a partir dela, a outra, e desta a outra mais próxima, até chegar a todas. É que Platão tinha mostrado que as categorias individuais não podiam existir por si e que, menos ainda, podiam ser pensadas.

Se esta conexão avança realmente até aos últimos elos extremos, terá que ser sistematicamente possível percorrer desse modo todo o reino das categorias, e, certamente, sem recorrer a meios auxiliares externos, quer dizer, sem partir e combinar elementos mediatos e contingentes. Até é indiferente o ponto donde se parte. De cada um saem fios para todas as direcções, e qualquer um pode servir de ponto de partida. O nexo, entendido como totalidade e continuidade completa, é independente do pensar que o percorre. Qualquer que seja o membro com que se inicia, a sua apreensão terá de conduzir aos outros.

Neste princípio, simples em si mesmo, radica-se o fenómeno singular, a que se pode chamar o movimento próprio da dialéctica. A partir dele é fácil entender que nem se trata de um movimento do objecto, nem do pensar independente dele, mas sim que tal movimento pertence ao pensamento que segue a direcção do objecto, na relação mais estreita com os seus contornos inteligíveis. A própria mobilidade é essencialmente um exponente da inadequação do pensamento e também da tendência para a adequação que volta constantemente a resultar dela. O concebido manifesta-se sempre como o «não-verdadeiro». O pensamento faz a experiência contínua de que a coisa é diferente daquilo que ele a concebia e por isso tem que variar. E visto que a sua forma é o conceito, o conceito ter-se-á que transformar.

O verdadeiro labor da dialéctica consiste em semelhante transformação. É o famoso e muito mal compreendido «movimento dos conceitos». Nele tudo o que é definido e fixado torna-se, de facto, variável. Não significa isto que os conceitos fixos se anulem, pois no fluir se conservam as determinações antes encontradas; trata-se de um afrouxamento que ora se introduz de um modo quase imperceptível, ora em oposição aberta: nele conservam-se os conceitos, mas os seus «momentos» (isto quer dizer mais do que as meras notas) tornam-se fluentes.

O facto de este «movimento dos conceitos» diferir completamente da dialéctica de Fichte já foi visto na *Fenomenologia*. O momento da «experiência», bem conhecido ali, surge de novo na *Lógica*. Mas está apenas mais encoberto pela coerção do conteúdo e da natureza a priori dos nexos. A existência de uma experiência a priori — em contraste com o conceito kantiano estreito e empirista da experiência — deveria ser, para o pensamento actual, um facto bem conhecido, pois, entendida como intuição de essências e análises essenciais, ocupa hoje uma frente ampla. Sem coerção, a dialéctica de Hegel pode subordinar-se aos conceitos da intuição essencial, não a tomando, naturalmente, no sentido estreito e escolar. Pois a dialéctica não intui qualquer coisa de singular, particular e delimitado artificialmente, mas sim os nexos amplos do conteúdo. A sua intuição é conspectiva, não estigmática. Por isso tem de ser móvel, seguir as articulações, ver a mesma coisa de muitos lados, como se fosse diferente e até oposta, e não só deve permitir semelhante diversidade no objecto, mas também deve apoiá-la conceptualmente. Com isso, como é natural, o conceito tem de estar em movimento.

Nada resta do postulado sustentado por Reinhold e Fichte, e que consistia em derivar todas as categorias de «um» princípio. Semelhante derivação patenteou-se impossível, como um falso apriorismo, que ignora a verdadeira origem do dado; e, ao mesmo tempo, também, uma sobrecarga não entendida do primeiro princípio que, de um modo tácito, há-de conter a plenitude do conteúdo do que se deve derivar dele. Não observaram, pois, o contra-senso de semelhante pressuposto. O «princípio da ciência» de Hegel está muito longe de ser um princípio. Ele diz expressamente que no começo é qualquer coisa vazia de conteúdo, qualquer coisa abstractamente entendida. Por isso, não é necessário princípio algum da dedução, pois a dialéctica não é dedução. É o movimento que se desloca e se adapta à estrutura articulada e emaranhada do objecto. Pode situar-se no mais externo e insignificante que este lhe oferece, segura de que o poder do nexo conduzi-la-á infalivelmente ao seu interior, pois as conexões persistem e constituem o *prius* metafísico perante o particular e isolável.

Talvez a primeira condição para a compreensão da dialéctica de Hegel seja a intuição de tal circunstância, quer dizer, o abandono de tal preconceito contra o pretenso carácter dedutivo e a priori dela, que ainda hoje se atribui, quase forçosamente, à palavra «dialéctica». É, não obstante, a mais falsa das falsidades considerar a dialéctica de Hegel uma dedução. Se assim se fizesse, também teria que conceber-se como dedutiva a zoologia descritiva, pois o carácter descritivo da dialéctica é inegável; mas é tão pouco decisivo para ela como a análise ou a síntese. Há na dialéctica igualmente qualquer coisa disso, e ocasionalmente aparecem também elementos dedutivos. Mas tudo isso é algo de subordinado. O peculiar é qualquer coisa de diferente, qualquer coisa em que nenhum dos conceitos já existentes acerta, e que não se pode descrever directamente, mas apenas se pode experimentar no próprio pensamento. E como experimentado, tem qualquer coisa de simplesmente convincente.

A experiência pode sempre ser feita, não na reflexão metodológica «sobre» a dialéctica, mas sim no próprio pensar dialéctico, no seu exercício, quer dizer, a experiência só se pode fazer no objecto, na dialéctica que trabalha nele. Trata-se de uma espécie de visão espiritual, da sua modalidade peculiar, originária e não susceptível de análises posteriores, de uma forma de ter contacto com a coisa. Seria preferível considerar a dialéctica como uma intuição pura — e com efeito historicamente foi o desenlace da «intuição intelectual» de Schelling. Nesta essência interna, peculiar e viva, que é a sua, os seus momentos mais aparentes — tais como a análise e a síntese, a descrição, a sequência lógica, a antitética e inclusivamente a recunhação constante dos conceitos e o seu «movimento» — só são qualquer coisa de exterior.

Mas a inadequação eterna dos conceitos e a sua fluidez podem entender-se um pouco melhor a partir deste ponto de vista. Com efeito, o conceito jamais é adequado à intuição. Não pode sê-lo segundo a sua essência ou a sua determinação lógica. A intuição é o vivo; o conceito o cristalizado. Poder-se-ia ir no encalço da luta entre ambos através de uma longa série de teorias históricas. Perante tal alternativa, a decisão entre estas teorias costuma ser dada por um ou outro extremo. O intelectualismo condena a intuição e decide-se pelo conceito; o intuitivismo nega o conceito e aceita a intuição. Nos dois casos trata-se de teorias unilaterais.

É Hegel quem, não em teoria mas de facto, cria uma síntese, convertendo o conceito numa intuição viva. Se, no sentido da lógica tradicional, o conceito fosse uma forma logicamente cunhada e definida, a configuração seria uma opressão do conceito; este adaptar-se-ia àquilo para que não é adequado. Mas a intuição é diversa, cambiante, moral, sempre recomeçada no seu campo visual, e o seu conteúdo tem que variar com a sua própria variação. O conceito, pois, deve captar, conceber e mediatizar este conteúdo; portanto, tem que variar, tem que ser arrastado para o fluir e adquirir fluidez. Todavia, a sua legalidade lógico-formal não tolera semelhante coisa, e por isso entra em conflito com a nova exigência. Mas esta é radical e não solta a sua presa, anula aquela legalidade para sujeitá-la a outra, a da velha lógica heterogénea. Desta sorte, a dialéctica oprime, efectivamente, tanto o conceito como a sua lógica.

O resultado de tal dificuldade está num novo conceito do conceito. A nova legalidade sob a qual o conceito surge não é menos rigorosa. Significa nada menos do que uma nova lógica — e do ponto de vista do conteúdo, superior e mais eficaz. Por ser uma lógica do pensamento filosófico-especulativo, diferencia-se do pensar quotidiano; por isso se conservam as leis da antiga

lógica, longe de se aniquilarem ao serem superadas. Mas ao conservarem-se, convertem-se em momentos subordinados, com o que a nova lógica prova a superioridade.

Naturalmente desaparece a comodidade habitual e a maneabilidade dos conceitos fixos, pois cada passo exige uma recunhação do conceito. Nunca se tem descanso, é preciso reaprender e repensar, quer dizer, está-se perante a exigência constante «de tomar sobre si o esforço conceptual». E assim se torna claro o que está encoberto nesta exigência: é a obrigação de deixar para trás de si o já concebido, de adaptar o conceito a outros novos adequados ao objecto, visto a uma luz nova. Como conceber vivo e progressivo, o conceito torna-se, de facto, «esforço» em sentido eminente. A prova espiritual do pensamento especulativo consiste no esforço para alcançar qualquer coisa que está acima dele. Mas semelhante prova não se afirma de uma vez para sempre, antes tem de renovar-se em cada um dos passos andados. É este esforço que estabelece uma diferença radical entre o pensar que transita pelas vias calmas dos métodos aprendidos e o pensar especulativo que, dentro da dialéctica, é o que não se pode aprender.

Por outro lado, não devemos imaginar essa exigência como qualquer coisa em si mesmo excepcional e inaudito. Já conhecemos, de resto, o fenómeno da mobilidade dos conceitos e sabemos que não contradiz em si as leis conhecidas da lógica formal. Falamos de uma história dos conceitos, e com ela referimo-nos às suas transformações no decorrer dos tempos. Os conceitos de substância, de alma, de Deus, do infinito, variaram na história e, no entanto, no último fundamento, referiram-se sempre ao mesmo. No pensado e idêntico conceberam qualquer coisa constantemente nova, conforme entraram diversos aspectos do objecto no campo visual. Também aqui observamos a intuição cambiante da coisa e, com ela, também se transforma aqui o conceito. Mediante novas intelecções os conceitos penetram em notas também novas, e as notas antigas — as que com anterioridade pareciam constituir a essência da coisa — passam a ser gradualmente momentos subordinados. Há ocasiões em que a transformação histórica do conceito é tão radical que mal se reconhece como o mesmo. Todavia, este refere-se sempre à mesma coisa e é o mesmo conceito, só que se lhe refere de outro modo e, por isso, é mesmo outro.

Tal processo é, com efeito, muito semelhante ao do movimento dialéctico; também se repete na vida do indivíduo: quando este aprende, concebe progressivamente, penetra, investiga ou, inclusivamente, quando acumula experiências que se conservam em conceitos frouxos e sem limites precisos. Hegel viu muito bem que há uma analogia com a transformação histórica dos conceitos

e, até pelo conteúdo, a considerou idêntica ao movimento da dialéctica: a história e a dialéctica de um conceito são um e o mesmo processo; quer dizer, a história da filosofia decorre dialecticamente, e a lógica consiste no retorno das fases do devir histórico. Se se tiver ante os olhos este facto, a ninguém escapará a alta medida com que Hegel pensou, mediante o movimento dialéctico, o que é profundamente característico de todo o pensar filosófico. Para ele trata-se de qualquer coisa absolutamente «real», não de uma construção ou interpretação, mas dum facto.

A grande diferença consiste nisto: no processo histórico, a transformação do conceito cumpre-se pela actividade pensante de gerações inteiras, enquanto no pensamento sistemático tem de ser verificada pelo indivíduo. A história realiza «o esforço conceptual» reunido pela actividade de muitas cabeças produtivas que se vão somando, por assim dizer, mediante uma divisão natural do trabalho. Mas o pensador sistemático tem de cumpri-lo por si mesmo, ainda que, está claro, se apoie no trabalho historicamente realizado.

Este paralelo é instrutivo para a aclaração da dialéctica, ainda de outro ponto de vista. Permite entender por que os conceitos que se movem e transformam ficam, apesar disso, idênticos na sua transformação. Mostram-no os exemplos mencionados antes. Se por substância se entende uma matéria ou uma força, elementos ou átomos, movimento ou energia, um princípio formal ou uma lei, pensa-se sempre, não obstante a diversidade, em qualquer coisa que como tal é fundamento, em qualquer coisa que permanece através do fluxo do nascimento e morte das coisas. Quando o pensamento filosófico trabalha de modo vivo, os conceitos estão sempre a fluir e, justamente por isso, são conceitos invariáveis da mesma coisa, concebida com maior ou menor claridade. Só não ocorre isso com a sabedoria dogmática de escola, e, na verdade, porque aqui falta um trabalho vivo. O em verdade idêntico do conceito não se conserva quando o movimento se detém, mas sim quando está em marcha. O contacto autêntico do pensamento com a coisa, quer dizer, a intuição, perde-se, rapidamente, com a paralisação do movimento, e do conceito fica um formalismo nu, o esqueleto, o que, na realidade, significa que se perdeu o próprio conceito.

Mas as perguntas sucedem-se. Como é que se explica que o conceito se pode transformar sem perder a sua identidade? Como é que este facto pode estar de acordo com as leis da lógica formal? Porventura estas estarão deslocadas? Mas, se assim fosse, também se teria deslocado da identidade das leis a questão da identidade do conceito nas suas transformações.

Para o nosso problema não é necessário, de modo nenhum, socorrer-se das leis. É possível mostrar que a essência originária do conceito consiste justamente em ser uma unidade variável, um nexo móvel, e não uma forma fixa, definida e rígida. Também do ponto de vista formal, o idêntico do conceito não se encontra nem numa unidade completa (por exemplo, um centro ou um núcleo) nem na unidade de uma adição (por exemplo, a totalidade das notas). Se assim fosse, o conceito não poderia ser o sujeito de predicados sempre novos. De facto, cada predicado acrescenta ao conceito uma nota nova. O sistema de notas variará em cada novo juízo, pelo menos, na medida em que este exprime novas intelecções (juízo sintético). Com isso varia a definição e, por conseguinte, o próprio conceito.

Tal processo pode ser arbitrariamente prolongado. O que é que fica, pois, idêntico no conceito? Em primeiro lugar, a coisa que concebe, em segundo lugar, a atitude com que a concebe e, em terceiro lugar, o nexo da unidade das notas, ou seja, o seu carácter sistemático. Só o último tem importância para o problema que tratamos.

Se o sistema de notas consistisse na sua soma, seria impossível a identidade do conceito na transformação das suas determinações. Mas não pode ser assim. Aqui reside, justamente, o grande equívoco da lógica formal que hoje, decerto, se conhece com clareza, ainda que não tenha sido de modo nenhum extirpado pela raiz. As definições ainda continuam a ter o significado de «limitações», as notas continuam ainda a ser consideradas como partes constitutivas. É difícil abrir caminho à nova intelecção, pois as notas não são partes, o conceito não é totalidade, nem soma alguma, mas sim estrutura, articulação, conexão interior e reunião conjunta, dito em poucas palavras: é uma unidade sistemática na qual os membros têm mobilidade. Inclusivamente, dentro de certos limites, podem separar-se e reunir-se, porque no seu conteúdo particular não são para si, antes a essência do sistema consiste na forma peculiar da sua referência recíproca.

Esta concepção é antiga. Remonta aos primeiros começos da lógica — à polémica de Platão contra Antístenes no *Sofista* —; mas logo, na tradição da escola, regrediu cada vez mais para o formalismo das definições fixas. Qualquer coisa dela manteve-se viva no combinatório, mas era um resto débil, e não dizia respeito à essência da coisa. Esta faz com que o conceito não seja um «elemento» autónomo do juízo, que também fora dele pudesse continuar a ser, antes de introduzir-se na sua conexão, mas sim a forma mais complexa e alta, e que só surge de uma série de juízos — a saber: como complexo unitário de momentos, cada um

dos quais tem o sentido de um predicado que é válido para ele. Esta inversão da concepção habitual é o *punctum saliens* para a compreensão da dialéctica, entendida como «movimento dos conceitos». Daqui ainda não se pode ver, como é natural, donde parte e até onde vai; mas vê-se o modo segundo o qual o movimento é, em geral, possível, apesar da identidade lógica do conceito: é possível como mudança dos predicados do mesmo sujeito.

Se se sustentar esta concepção ante a da lógica formal, o problema da dialéctica simplifica-se consideravelmente. Ao mesmo tempo, torna-se compreensível, porque numa época em que se não via semelhante conexão — o próprio Hegel não a descobriu com clareza — a sua essência tinha que aparecer em contraste aberto com o tradicional. O dito contraste era ainda acentuado mediante a desvalorização de certos fenómenos lógicos. Tudo o que mostrava ambiguidade interna, desacordo, conflito, tinha sido condenado, ao longo dos séculos, como falso, todo o irracional era suspeito, todo o especulativo considerado acrítico. Em Kant, a dialéctica é o título que serve para designar o reino da aparência, a coisa em si é um conceito limite; as antinomias, enquanto não estão resolvidas, são o sinal de uma transgressão especulativa dos seus limites. Mas mal se introduz o novo contacto na natureza íntima do conceito, quer dizer, na sua mobilidade, flexibilidade, capacidade de adaptação, logo o próprio conceito tem a capacidade de sobrepor-se a esses fenómenos enigmáticos; e a mudança da valorização inicia-se em toda a sua extensão.

As antinomias trasladam-se para o centro, o conflito é essencial e de modo nenhum aparência; os conceitos de reflexão intercalam-se entre as categorias e, justamente, no ponto mais vital da sua cadeia; o ser-em-si, despojado da sua transcendência, passa a ser um dos muitos momentos do ser; a dialéctica, longe de ser uma perigosa «lógica da Aparência», converte-se no *organon* universal da ciência. Até mesmo os objectos da fé, criticamente limitados e trabalhosamente excluídos dos seus direitos próprios, avançam de novo para a luz do saber. Reabilita-se a especulação, admite-se o irracional dentro do próprio pensamento, quer dizer, da própria essência da razão, e constitui o peso que o conteúdo confere aos conceitos. E estes podem-no suportar porque se transformaram na sua própria essência.

É difícil imaginar uma mudança mais radical. A quem não acompanhar este movimento na sua realização parecerá uma recaída na metafísica dogmática. E, com efeito, evoca um perigo desta espécie, pois ainda que a nova lógica supere a antiga mediante o êxito dos seus resultados e a plenitude do seu conteúdo, não a iguala na segurança da marcha, na clareza e capacidade de comprovação realizada por meio de critérios. É justamente uma lógica do pensar especulativo e está afectada pela ousadia característica da especulação.

3. A lei formal da dialéctica

Com o movimento, o fluxo, a transformação e a adaptação só indicámos a estrutura da dialéctica, mas não a mostrámos. Também a relação mencionada entre intuição e conceito não basta, pois é a de um contraste em excesso e, em verdade, trata-se de qualquer coisa mais íntima. Além disso, faz-nos afastar demasiado da própria concepção de Hegel. O próprio conceito intui, concebe ao intuir. O seu movimento não consiste em deixar-se conduzir cegamente por um poder externo, não é um mero deixar-se levar para o interior e profundo da coisa, mas — e sobretudo — é um movimento próprio, uma dinâmica interior, que, certamente, mantém contacto com o resto insuperado da *res*.

À questão da efectividade do movimento conceptual acrescenta-se a da sua possibilidade; à pergunta pela possibilidade, a da sua necessidade. Hegel referiu-se com frequência a ela, e todos nós podemos pressenti-la sem mais na marcha da dialéctica. Trata-se de qualquer coisa que se harmoniza muito bem com o carácter experimental do pensamento dialéctico. Não se considera aqui a necessidade de um pensar dedutivo ou discursivo, mas sim uma necessidade experimentada. Por isso não necessitava de residir na *res*, pois o pensar faz a sua experiência tanto nele como no seu objecto. Pode-se mostrar, com efeito, que a necessidade, como o movimento — do qual é inseparável —, reside na relação de ambos, e que de modo nenhum há-de ser procurado num só lado. Mas isto terá que ser mostrado ainda.

Em que se radica, portanto, a dinâmica interior do processo dialéctico, o carácter enigmático deste empurrar, o seu «produzir-se» incessante, o emergir e o desvanecer-se dos momentos? Há algum princípio interior que seja próprio da sucessão?

Com frequência se tem tentado responder a esta pergunta a partir da forma exterior da dialéctica; e de um modo completamente natural caiu-se naquilo que nos chama tanto a atenção nesta forma: na antitética — na oposição da tese e antítese — e na aparição do contraditório. Onde aparece a contradição no reino do pensamento, está o sinal do não-verdadeiro, e sem mais anula-se o posto. Ora bem, a dialéctica efectua tal superação; não significa o aniquilamento do conteúdo mas sim a descoberta de uma rela-

ção completamente diferente e mais complexa, em que a tensão do contraditório é o impulso do avanço.

Hegel justifica com rigor o sentido da superação. No problema da dialéctica é o único ponto sobre o qual ele falou tão detalhadamente. «Aquilo que se supera, nem por isso se aniquila. O nada é qualquer coisa de imediato, o superado é, pelo contrário, qualquer coisa de mediato, é o que não é, mas como resultado que surgiu de um ser; por isso ainda tem em si a determinação de que procede.» A isto corresponde o sentido duplo da palavra «superar»: por um lado, é «ultimar», por outro lado, «manter», «conservar». O superado é «qualquer coisa simultaneamente conservada, qualquer coisa que perdeu o seu carácter imediato, mas que nem por isso foi aniquilada». Neste termo ainda está contida uma terceira significação: o que é superado, é-o para forma mais alta, em que ao conservar-se passa a ser um momento subordinado. «Qualquer coisa é superada quando se une a um contrário; nesta determinação mais alta, em que está reflectido, pode denominar-se «momento conveniente».[1]

Este conceito da superação ocupa o ponto central no edifício formal da dialéctica. Mergulha as suas raízes em modelos muito antigos, por exemplo, no «ser do que não é platónico» que, ao significar que a negação de uma determinação tinha o carácter de ser por sua vez uma determinabilidade, era então o conceito dialéctico fundamental. Aqui reside um fenómeno fundamental do pensamento especulativo, historicamente bem conhecido, pelo facto de os conceitos mais fundamentais e radicais da metafísica serem juízos negativos e até os vestígios desta origem estarem parcialmente depositados em termos de linguagem que de há muito tempo têm um sentido puramente positivo, ainda que conservem a forma negativa. Tais são, por exemplo, os conceitos de imortalidade, de infinidade, de incondicionado, o átomo, o supersensível, o mais além (transcendente) e muitos, muitos outros conceitos.

O caminho do pensamento até tais conceitos parte sempre de qualquer coisa de negativo, do ser mortal, da finidade, do condicionado, da divisibilidade, do dado aos sentidos (como qualquer coisa de delimitado); quando depara com algo que manifestamente vai mais além destas determinações, sem poder concebê-las de modo positivo, o pensamento tradu-las na sua negação. Nasce assim um conceito negativo segundo a forma, mas que tem o sentido de ser eminentemente positivo. É isto, na verdade, o maravilhoso do pensar especulativo, a «força mágica» do espírito

[1] III. 110 e seguinte.

— como Hegel dizia —, o facto de conseguir realizar semelhante salto por cima dos seus próprios limites, quer dizer, que ao conseguir saltar no vazio não só alcança qualquer coisa de meramente positivo, mas também se transforma a si próprio ao deslocar os seus limites.

O que Hegel chama, na *Fenomenologia*, de «o imenso poder do negativo»[1] e designa como a faculdade realmente motora capaz «de dar fluidez aos pensamentos fixos» não é, no fundo, outra coisa senão este fenómeno. O conceito de superação, exposto na *Lógica*, explica ambas as características. Como é que o negativo pode ter o sentido de algo de positivo? Pode tê-lo, porque o superado é o mediato, porque é um «resultado que surgiu de um ser» e neste se retém ainda aquilo de que se partiu. Também se poderia dizer que o ente não se nega em todas as suas determinações, mas apenas numa ou em algumas. Na imortalidade nega-se, certamente, a morte, mas não o vivo, cuja morte é. Este conserva-se. No átomo nega-se a divisibilidade posterior, mas não o divisível como tal, quer dizer, o substrato da divisão em geral. O supersensível ou transcendente está subtraído aos dados dos sentidos e ao mais aquém dos limites, mas não no seu modo de subsistir, à existência, ao ser-em-si: o mesmo ocorre com os exemplos que Hegel aduz sobre o lugar e a maneira segundo a qual se podem captar no meio do fluxo da dialéctica. No devir, o ser e o não ser superam-se igualmente, mas não a sua oposição: eles são momentos na sua identidade; na servidão, nega-se o senhorio e a autodeterminação, mas passam a ser momentos de qualquer coisa que ocupa o primeiro plano nos momentos do trabalho e formação, entendidos como o domínio sobre a *res* por cujo rodeio o servo se elevou até à modalidade do senhor.

Aqui reside, na verdade, o ponto em que não podemos ver o fundo da dialéctica. Não é difícil de observar nos exemplos que é assim, que há um sentido duplo da superação e que existe um poder do negativo. Mas de modo nenhum se consegue dizer em que consiste e o que é positivo nele. O maravilhoso só se pode constatar, o enigma persiste. Também as verificações de Hegel têm a natureza do constatável, com o qual são fiéis ao princípio do seu modo de trabalhar, que estabelece que o pensamento filosófico só pode reviver as experiências que faz. Mas mesmo assim são verificações rigorosas, estritamente convenientes e, por isso, efectivamente esclarecedoras. Se tomarmos à letra os exemplos mencionados antes, poderemos seguir o que ele nos diz acerca

[1] II. 26.

do sentido do ser-superado: é o que ainda tem em si a determinação do que procede. Os momentos que desaparecem não são rejeitados, foram apenas deslocados para o interior da *res*. Continuam existindo nela, e em outros sítios voltam a surgir com luz e sentido novos. O superado volta a reconhecer-se no resultado da superação, de certo modo a conservação da determinação negada «vê-se» na sua negação. Sente-se claramente o poder do negativo, experimenta-se o choque com o seu movimento e com a transformação do conceito, quer dizer, experimenta-se no próprio pensar o dito choque como uma força viva; mas não se concebe como avança, em que consiste a força móvel, como o negativo se transforma no positivo. Tudo o que é constatável só é, comparado com a dinâmica móvel, a sua forma fenomenal e não ela própria.

Revela-se o mesmo quando prosseguimos as exposições de Hegel acerca da contradição. A forma externa da dialéctica é a linha em ziguezague, a apresentação, para cada tese, de uma antítese, assim como o retorno da antitética em cada síntese visível. Apesar de este esquematismo das exposições de Hegel se apresentar ao leitor como estereotipada e fatigante, tem em si qualquer coisa de essencial: leva à consciência o poder do negativo na tensão do contraditório que, não obstante, é afirmado pelo idêntico. E nela tem de haver um carácter forçoso, pois, desde tempos remotos, a dialéctica — ainda que carecesse da reflexão interna — considerou que o princípio condutor do seu labor estava em tal meio. Com efeito, o essencial não pode ser qualquer coisa de contingente. Mas, em que consiste?

A lógica formal ensina que no reino do pensamento e seu objecto não há espaço para a contradição. O contraditório não existe, o pensar exclui-o de si; é incapaz de permitir que governe no idêntico. A expressão legal desta incapacidade é o chamado «princípio de contradição», cuja fórmula mais sucinta seria: A não é não-A. Desde Aristóteles é considerado como lei fundamental da lógica. Mas, que se passa na dialéctica? Passo a passo o contraditório afirma-se de uma e da mesma coisa. E o pensamento não o repele, admite a tese e a antítese, aceita-as como determinações essenciais e afirma a sua unidade num terceiro elemento, no qual continuam a existir como momentos de uma tensão que as separa e as anula. Mas fá-lo no sentido dialéctico da superação, segundo o qual o contraditório se conserva e mantém, com uma determinação positiva, junta a outras determinações.

Portanto, o pensamento — ou também o conceito — não é de modo algum incapaz de permitir a validade do que se contradiz dentro do idêntico. Supera-se o princípio da contradição. E visto que este «princípio» é a negação da contradição (A não é não-A) a sua superação será a negação da negação da contradição. Logo, será a posição ou a realidade da contradição que, expressa como princípio, teria de dizer: A é não-A.

Esta fórmula faz lembrar imediatamente a fórmula platónica, a do «ser do não ser». No «não ser que é» enraizava-se o movimento das Ideias. De um modo semelhante, também Hegel vê na contradição real «a raiz de todo o movimento e vitalidade». É o princípio que leva o conceito mais além de si mesmo, que quebra a finidade de toda a determinação particular e impele assim para o Absoluto. Pois o Absoluto é mobilidade e vitalidade absoluta, e no seu autodesdobramento reúne-se todo o contraditório. A partir daqui aclara-se o jogo oposto entre a tese e a antítese. O retorno constante das antinomias, o abrir-se repentino do abismo, são caracteres essenciais da lógica do Absoluto, pois neles consiste o afundamento do finito e relativo, quer dizer, a descida do pensamento até ao «fundamento» das coisas. As categorias do Absoluto são o fundamento de todas as coisas.

A argumentação com que Hegel prova esta questão não é, de modo algum, abismal. Pelo contrário, introduz-se na simples experiência da consciência natural das coisas. «A experiência comum, todavia, exprime por si mesmo que existem, pelo menos, uma quantidade de coisas contraditórias, de disposições contraditórias, etc., cuja contradição não está meramente numa reflexão externa, mas existente nelas próprias. Ainda mais: a contradição não se deve considerar como uma simples anomalia, que acontece aqui e ali, mas sim como o negativo na sua determinação essencial, quer dizer, o princípio de todo o automovimento, que não é senão a exposição da contradição. O movimento sensível externo é a sua existência imediata. Qualquer coisa move-se, não quando neste Agora está aqui e no outro Agora está ali, mas sim quando num e no mesmo Agora está aqui e não está aqui, enquanto, ao mesmo tempo, está e não está neste aqui. Tem de se consentir aos antigos dialécticos as contradições que revelaram no movimento; mas daqui não se segue que este não seja, mas sim, antes, que o movimento é a própria contradição enquanto existente.» [1]

Outro exemplo não menos plástico que o do movimento espacial é o impulso, o automovimento que se origina interiormente. A contradição real consiste em alguma coisa ser ao mesmo tempo o negativo de si mesmo, de ser alguma coisa, num e no mesmo ponto de vista, a plenitude e a imperfeição das suas determinações. «A identidade abstracta consigo mesma não é ainda vitali-

[1] IV, 68 e seguinte.

dade alguma, mas sim o facto de o positivo em si mesmo ser negatividade, porque sai fora de si mesmo e penetra na modificação. Portanto, qualquer coisa está apenas viva na medida em que contém em si a contradição, enquanto tem o poder de captá-la e conservá-la em si. Mas se um existente não pode ir mais além da sua determinação positiva, até chegar à negativa, e se não pode vinculá-las entre si, não terá a contradição em si mesmo, não será a própria unidade viva, mas antes sucumbirá na contradição.»[1]

Estes exemplos são claros e permitem ver quão rigorosamente Hegel admite a «realidade» da contradição, e quão concretamente pensa a tese segundo a qual a contradição é o princípio do movimento e da vitalidade. Ainda mais: a contradição aparece aqui como uma espécie da prova poderosa do ser, quer dizer, como aquilo pelo qual a determinação de todas as coisas se decide a subsistir ou a perecer. Tem o poder de aceitar ou «conservar» a subsistência. A contradição reside no todo, e toda a contradição é superação. A questão é saber se esta significa, para um existente, a sua mera negação ou também a sua conservação. No último caso, o existente tem o poder de se transformar já que a sua conservação consiste precisamente na transformação, pois nenhum ente pode permanecer calmo e tranquilo.

Ao referir-se à essência do «espírito», a *Fenomenologia* dizia-nos que a sua «vida» consistia em suportar a morte e manter-se nela; logo, em ter em si e aceitar sobre si o negativo de si mesmo. Ora bem, a mesma essência do espírito mostra-se — apenas sem o *pathos* moral — no pensamento da *Lógica*. «O pensar especulativo apenas consiste em o pensamento se ater aqui à contradição e, com ela, a si mesmo, mas não significa que, como ocorre com a representação, esteja dominado por ela, e que mediante ela as suas determinações só se possam resolver noutros ou em nada.»[2] Também neste caso, como entre as coisas, há uma espécie de luta interna com a contradição. E também aqui, o ponto crítico consiste em verificar se o idêntico, que está nela, se conserva, ou se submete à luta e se deixa dominar pela contradição real, ou se consegue dominá-la. O pensamento ingénuo salta por cima de tal abismo. Em todos os casos, o seu objecto é o contraditório, mas não reconhece a contradição, que só chega à consciência e alcança expressão mediante a «reflexão engenhosa», ainda que então seja quando está dominada por ela. E o pensar especulativo luta contra tal contradição. Esta luta é a dialéctica.

[1] IV. 69.
[2] IV. 70.

Já exteriormente a dialéctica tem a forma do combate e da tensão constante, palpável a cada passo. A fluidez do conceito é uma ruptura contínua do idêntico e uma exigência de pôr unidade no contraditório. Nisto consiste a sua força motora, a sua dinâmica interna. Deste ponto de vista, é certo que a dialéctica tem a sua lei formal fundamental na realidade da contradição. Mas se a partir daqui se voltar a reflectir sobre a tese metafísica fundamental da *Lógica*, segundo a qual a dialéctica trata não só do saber do Absoluto, mas também do movimento e desdobramento do próprio absoluto, tal como aparece no pensamento lógico elevado até ao «saber absoluto», quer dizer, tal como aparece a si mesmo; se, a partir da realidade da contradição, a reflexão volta a esta tese, encontrará que semelhante lei fundamental não é meramente formal mas antes a lei metafísica do Absoluto, de acordo com a qual este se desdobra e separa na diversidade das duas categorias, no estar fora de si, na natureza, e no seu retorno a si mesmo, no espírito, sem deixar, não obstante, de ser uno. A dinâmica da mobilidade, cujos vestígios sentimos na dialéctica como tensão e subjugação, é só a forma fenomenal do grande combate que constitui a pulsação do processo universal, a saber: a forma com que aparece em si mesmo e penetra na sua essência.

É pela simples consequência desta relação que a Lógica aceita a contradição cada vez que depara com ela, entendendo-a como o essencial propriamente dito, e por isso a torna tão patente quanto lhe é possível, ao levá-la ao seu extremo antinómico. Se a Lógica quiser dominá-la e não submeter-se a ela, terá que aceitá-la com todo o seu peso. Não há outro caminho para conceber um objecto que é mobilidade, vida, desdobramento, espírito, quer dizer, um objecto que, em si mesmo, é o contraditório. «A razão pensante aguça, por assim dizer, a diferença obtusa do diverso — ou seja, a mera multiplicidade das representações — até convertê-la em diferenciação essencial, quer dizer, em oposição. As multiplicidades levadas ao acume da contradição são activa e vivamente separadas entre si; e por isso conservam a negatividade, que é a pulsação interna do automovimento e da vitalidade.»[1]

A imagem total alcança unidade e fecha-se. O pensamento não-especulativo — que em todos os casos encobre os contrários e salta por cima deles como que, por assim dizer, caminhando em sonhos — nega-se a si mesmo a visão de fundo excluindo-se da sua vitalidade. O pensar especulativo, ao encaminhar-se conscientemente para o fundamento, tem de começar por aclarar o contraditório. Tem de colaborar com o ritmo da tensão e a sua solução.

[1] IV. 71.

Coopera então com o automovimento do Absoluto e este na sua realização coincide com o dito movimento. Por isso tem sentido a proposição segundo a qual a dialéctica é em nós o autopensamento de Deus, a razão eterna que se realiza no nosso pensar.

Também se aclara a diferença entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*. A primeira ocupa-se de todas as formas fenomenais do espírito: por isso introduz-se na consciência, onde as contradições são obtusas e ocultas. Com efeito, os elos da cadeia que a *Fenomenologia* percorre só permitem que as contradições apareçam gradualmente, na medida em que se aproximam do «saber absoluto». Em troca, a *Lógica* interna-se plenamente nelas, e de antemão move-se entre o contraditório; por isso abarca toda a amplitude dos seus latejos, enquanto ao pensar representativo tais ritmos, monstruosamente engrandecidos, lhe parecem ser inverosímeis. O pensamento especulativo segue a linha pura do movimento do Absoluto, que é um marulhar pré-mundano; trata-se de uma luta e de uma vida elementar de outra ordem desconhecida à natureza e ao espírito finito.

Enquanto o pensar dialéctico se move numa contradição ininterrupta, o seu movimento será o do Absoluto, quer dizer, um movimento cuja lei interna — não a meramente formal — é a grande linha desta mesma mobilidade. Por isso, a dialéctica está aqui no seu elemento próprio. Não se reduz a ser um «método». Ao mesmo tempo que é dialéctica do pensar, é-o também do seu objecto, e o seu movimento imita o nosso próprio movimento; mas só o será na medida em que for fièlmente no encalço do objecto. Em tal seguimento consiste a autoconcepção do Absoluto. A dialéctica é «também» método do pensamento filosófico, e nessa medida é «experiência», porque o pensar experimenta, no seu movimento, a mobilidade originária do Absoluto. Mas só é experiência quando é «também» muito mais do que método e se converte no *Logos* vivo através do qual se fez tudo o que é. Como pensamento de Deus é dialéctica do mundo, quer dizer, processo metafísico como pensamento do homem, é a dialéctica do conceito, saber metafísico. Mas na medida em que o conceito puro é, no seu automovimento e ao mesmo tempo, pensamento de Deus — e tal é o suposto metafísico de Hegel —, governa uma e a mesma dialéctica em ambos os casos. Se este suposto é válido, o homem identificar-se-á sem mais — na *Ciência da Lógica* — com o pensamento criador de Deus.

O pensamento filosófico sentiu sempre as antinomias como um grande obstáculo, como um limite ao seu poder de penetração, e por isso esforçou-se por deixá-las de parte ou por saltar por cima delas. Ora as considerou cepticamente, como vãs, ora pretendeu «solucioná-las». Justamente tais antinomias evidenciaram-se como essenciais. Por isso, a primeira e mais importante exigência dialéctica é a de descobri-las.

Semelhante tendência é extremamente fecunda e, na verdade, é-o em si mesma, independentemente da metafísica do Absoluto. Por meio dela, Hegel realizou na sua *Lógica* um trabalho intelectual que, pela magnitude do seu conteúdo, tem um valor autónomo e significação que transcende o ponto de vista sistemático. O seu valor filosófico permanente reside no desenrolar dos problemas, quer dizer, dos fundamentos ontológico-metafísicos, tratados com amplitude quase omnilateral. Não é este o lugar para provar que o mero desenvolvimento de um problema é já uma prestação valiosa e talvez o trabalho decisivo e principal. Só mencionaremos o modo clássico de trabalhar de Aristóteles: a aporética, que pela sua magnitude constitui o único paralelo histórico de Hegel. Esta aporética trouxe uma abundância tão grande de questões, formuladas e positivas, que ainda hoje não pode ser considerada como esgotada.

O mesmo acontece com Hegel. É certo que ele não encara a análise do problema, como Aristóteles, em virtude da própria análise, por assim dizer, sem precipitar-se até ao resultado, como um trabalho preliminar que há-de ter uma valorização futura, mas antes conscientemente e em virtude da sua metafísica do Absoluto. Não obstante isso, não pode impedir que as questões extremas alcancem uma significação mais geral e independente da sua intenção de sistema. É patente que as antinomias agudas constituem conteúdos eternos de certos problemas que conservam a sua validade, ainda que não sigam o sentido do automovimento do Absoluto. Poder-se-ia dizer que uma parte da sua concepção do mundo se realiza nos lugares em que o seu pensamento não procurava tal realização. A razão, no pensamento filosófico, revela-se como uma razão universal, desvinculada dos fins particulares do pensar individual. Com a sua objectividade, pode enganar o pensamento subjectivo e introduzi-lo nas conexões reais do «espírito objectivo», que desconhece o pensar finito, encerrado nas suas próprias intenções. O efectivo é o facto de que com as suas antinomias, a valorização filosófica não só não esgotou o trabalho conceptual, mas que mal o iniciou.

O que Hegel começa com esta longa cadeia de antinomias é questão à parte. Deixa-as ele continuar a existir? Acaso o peculiar da sua dialéctica e a lei formal que lhe pertence não é um ir mais além das antinomias? Estas não têm a última palavra: as sínteses, que superam as contradições, fazem-nas desaparecer e encobrem-nas. Mas, acaso são unicamente desenroladas para serem resol-

vidas? Mas note-se que uma antinomia que se resolve não é uma antinomia autêntica! Somente existe para um pensamento preliminar que não se conclui na coisa. Se o pensamento atravessa esse estado provisório transforma-se, ao ponto de voltar a unificar o contraditório; de facto anula o conflito e prova assim a sua inautenticidade. Tem-se a impressão de que um pensamento semelhante não toma a sério a realidade da contradição inerente ao objecto. Só finge admiti-la, para reduzi-la, com tanta maior segurança, a um nada. Mas se assim fosse, todo o labor da dialéctica se rebaixaria a ser um jogo e uma ninharia.

Não se discute aqui, por ser uma questão cuja decisão pertenceria a uma investigação sistemática de um objecto particular, se Hegel voltou a aniquilar a própria e grande produção da sua dialéctica precisamente através da sua própria dialéctica ou em virtude do rendimento do seu próprio pensar. Mas não é assim. O percorrido da dialéctica através dos conflitos e a sua superação na síntese que resulta do fluir significavam para Hegel nada menos que o aniquilamento do conflito. As antinomias estão autenticamente pensadas, quer dizer, a contradição entre a tese e a antítese vale como real e é por completo inegável. E não só porque a Hegel ocorreu concebê-lo assim, mas também que é possível mostrar que procedia de acordo com a sua tendência, embora se tenha de confessar que o «processo» da dialéctica nem sempre é, neste ponto, transparente e límpido.

Pergunta-se: como acontece semelhante coisa? Que se passa com a conservação do conflito, tal como a pensava Hegel? Ambas as perguntas coincidem com estoutra: qual é a estrutura da «síntese» hegeliana? Ou, se se quiser, com esta: o que é que acontece no conceito dialéctico, quando se transforma numa configuração «superior»? Como pode reunir em si os momentos contraditórios?

Só pode haver uma resposta formal: é, com efeito, uma forma que recolhe em si a tese e a antítese, com toda a sua contrariedade. E a sua «superioridade» consiste precisamente na maior complexidade e envergadura compreensiva do sistema das suas notas, assim como na configuração rica e interna e na articulação e grande elasticidade da sua conexão íntima. A síntese é propriamente, quer dizer, literalmente entendida, aquilo em que nada se nega, mas que em cada momento está sucessiva e reciprocamente «agarrado»; é aquilo que pode existir junto. Admite, em absoluto, o contraditório: nela coexistem A e não-A. Rigorosamente entendida, a síntese, tal como Hegel volta a cumpri-la ante os nossos olhos, não é mais do que a afixação lógica desta coexistência de A e não-A. Do ponto de vista formal, não acrescenta nada à antinomia como tal, fora da afirmação de que A

e não-A têm que existir juntos, e justificadamente, numa terceira instância. Mas a possibilidade e o conteúdo de semelhante terceira instância não estão dados de um modo tão imediato. E, com frequência, a imensa dificuldade da compreensão da marcha dialéctica consiste em que a estrutura da síntese é obscura, porque, com efeito, não adianta mais do que aquela afirmação.

Este procedimento de Hegel será sempre sentido como um defeito, mas nem por isso deve ser demasiadamente criticado. A dialéctica aproxima-se do seu objecto — procurando-o com tenteios e lutando com ele — mediante a síntese; mas na captação propriamente dita os seus contactos são sempre parciais, pois ela conhece a síntese de antemão, ainda que não a possa conceber nem descrever. Mas este saber está justificado, na medida em que a dialéctica sabe, de antemão, a unidade da coisa, ainda que veja só por ora a sua cisão.

Com um procedimento dedutivo, este carácter seria impossível. Em troca, é perfeitamente possível como experiência interna, quer dizer, se cada vez que surge um novo fenómeno do pensar, da razão ou do Absoluto ela volta a situar-se de acordo com a perspectiva modificada e se depois de «vê-los» os descreve e concebe. A *Lógica* oferece-nos numerosos exemplos de sínteses que no princípio estão quase desprovidos de conteúdo e são interpretados de um modo formal, mas que mais tarde, no curso de sínteses posteriores, se vão realizando e se mostram intuitivamente concretos.

Não se deve esquecer aqui que o pensamento se debate com a última e mais extrema das concepções: com as categorias do Absoluto. É natural que não espere captá-las com grande facilidade. Tem de permitir o predomínio das contradições, tolerar a obscuridade do que pretende subjugar e suportar, por longo tempo, o carácter abstracto-formal das determinações provisórias, quer dizer, a sua negatividade. Não pode pretender realizar o seu propósito antes de tê-las introduzido. Esta respiração lenta do pensar, este flutuar no vazio e a grande paciência de perseverar no negativo, pertence à arte superior do pensamento dialéctico-especulativo e corresponde àquela prova poderosa que reside no «esforço conceptual». E porque tal esforço é o fim último de uma faculdade característica, de uma tenacidade intelectual propriamente dita, de uma virtude dinamoética (*dianoetische*), é fácil de perceber porque é que a dialéctica é um dom raro.

O vazio provisório da síntese hegeliana é, tomado rigorosamente, apenas um caso especial do significado duplo da superação e do poder do negativo. A carência de conteúdo é negatividade. E justamente, o maravilhoso do não-ser que é mostra-se de maneira

particularmente clara *nesta* negatividade: o pensamento admite o desconhecido como tal, caracteriza-o com frequência de um modo meramente formal, esboçado, por assim dizer, nas negações, mas depois trata-o como qualquer coisa positiva e o desconhecido transforma-se pouco a pouco chegando a ser qualquer coisa conhecida e realmente positiva. Ele adquire conteúdo à medida que se lhe dão as determinações positivas. Segundo a lei da dialéctica, só se lhe podem dar essas determinações dentro do desdobramento das conexões posteriores. Mas a categoria singular não tem um ser próprio; só chega a tê-lo na engrenagem das categorias, no sistema. Também a sua verdade está no todo. Por isso muitas categorias hegelianas — e em particular aquelas em que se realizam as sínteses decisivas — aparecem com aspecto estranho e abstracto, mas quando se vêem a partir dos graus posteriores, olhando para trás, mostram a sua potência e conteúdo. Não porque só encontrem a sua fundamentação nas sínteses superiores; mas, com certeza, porque a sua essência se aclara unicamente a partir delas.

Há aqui um aspecto obscuro. Mas quanto maior for o reconhecimento do poder da dialéctica, quer dizer, do trabalho positivo de Hegel, tanto mais difícil será dissimulá-lo. Reside no carácter do próprio especulativo, e precisamente nesse já referido flutuar abstractivo do ainda não concebido, mas de antemão exigido e que, por essência, não é ainda controlável. Faltam-lhe instâncias críticas contrárias. Faltam os critérios. O voo exultante e alto do pensamento está comprado pelo preço de um trabalho sólido e cuidadoso. Neste ponto, a dialéctica de Hegel compartilha da debilidade de toda a especulação.

Tal é o que se mostra claramente em certas partes fracas e pouco convincentes da sua obra. Num exame mais apurado surgem pontos em que irrompem teses que são próprias de um suposto sistemático. Os seus começos são sempre imperceptíveis, introduzem-se furtivamente, por assim dizer, disfarçados. Tal é o caso, por exemplo, da teleologia, que se apresenta na dialéctica do infinito com o pretexto do «dever-ser». Mas logo, o furtivo cresce e agiganta-se gradualmente, e se o princípio era erróneo, o erro avolumar-se-á. Nada pode fazer para que o defeituoso volte a anular-se, porque o princípio da dialéctica estabelece que todas as contradições apresentadas devem ser reconhecidas como reais e conduzidas a sínteses mais altas.

Todavia, a debilidade é consequência de uma força. O perigo existe quando a dialéctica trabalha por si só, sem ser verificada com outros métodos. O característico de Hegel é o procedimento unilateral da dialéctica. Mas não é de modo algum característico

da essência dela que em si mesma é perfeitamente capaz de outro trabalho, de uma colaboração com outros modos de trabalhar. Na história da filosofia há material abundante que o comprova — certamente não se encontrará nos livros de história, mas sim nos originais, como cada um pode ver. Não só o testemunham os antigos, nem unicamente os dialécticos propriamente ditos, pois quando a estrutura do problema o exige há pensadores não-dialécticos que ocasionalmente deitaram mão dela quando a estrutura do problema os obrigou a isso. Tal é o caso de Kant, ao tratar do problema das antinomias, de Leibniz, na teoria do cálculo infinitesimal, de Aristóteles, nos paradoxos da energia, do *eidos*, do movimento, do psíquico. E se formos cuidadosamente no encalço do caminho percorrido, encontraremos sempre a mesma debilidade emparelhada com idêntica superioridade do especulativo. Só que as fontes do erro compensam-se com um todo que, nos demais aspectos, não é dialéctico.

Tais dialécticos ocasionais documentam ainda outra circunstância: que na dialéctica autêntica as antinomias são também autênticas e não se «solucionam». Ainda que Kant tenha considerado o seu tratamento das quatro antinomias como uma solução, constitui, todavia, um bom exemplo do que se disse. O tratamento das antinomias quantitativas é negativo, portanto, não é de modo algum solução. E a antinomia da liberdade, na sua concepção particular, quer dizer, como questão da liberdade cosmológica, não da moral, não está resolvida de modo nenhum. O facto de numa série causal existir um «primeiro princípio» é e continua a ser contraditório com respeito à antítese que afirme a inexistência de tal começo. Mas se se atender ao resultado, à síntese, salta aos olhos que ela recolhe a contradição sem resíduo, e que a contém e inclusivamente a considera insuperável. Pois a forma metafísica desta síntese é a dualidade do mundo (ser em si e fenómeno) e as duas proposições contraditórias repartem-se simplesmente entre os dois estratos mencionados. Mas não se explica como possam coexistir num mundo estratos que se contradizem.

Este processo corresponde exactamente ao de Hegel. Um e outro situam a forma tão longe que devem conciliar o contraditório para que possa abarcar toda a sua envergadura. Mas simultaneamente repõe-se nela a cisão, igualada por uma correlação em que os extremos se vinculavam e equilibravam. Não é de admirar que o conceito kantiano do mundo tenha sido modelar para o conceptualismo de Hegel. Hegel encontrou nele, quase prefigurado, os instrumentos vigorosos da sua *Lógica*.

Mas nem por isso devemos deduzir que todas as antinomias hegelianas — o seu número é grande, mas não se podem apreciar

porque se interpenetram, se repetem e não se delimitam — sejam autênticas antinomias. Muitas delas podem contestar-se e noutras é visível que podem solucionar-se. A estas, quer dizer, às inautênticas pertencem, sem dúvida, um grande número das que se encontram na *Fenomenologia* e em partes posteriores do sistema. Na *Lógica* estão francamente representadas. Onde a dialéctica de Hegel alcança o seu máximo — e isso não acontece sempre nos casos em que é mais facilmente clara — trata-se sempre de autênticas antinomias. Há uma boa razão para que seja assim: seria muito difícil que a contradição inautêntica produzisse força motora e vida.

Mas há um ponto em que estas reflexões não são justas para com a essência da dialéctica. Podem ser perfeitamente adequadas à sua lei formal, que é qualquer coisa de universal, de esquemático e uniforme, mas não à sua marcha real. Esta marcha tem sido considerada, pelas inteligências não-dialécticas, como um processo esquemático, como uma repetição na realidade formal e estereotipada, mas tem uma diversidade assombrosa de formas. Em cada parte encontra-se inclusivamente outra e incomparável. Tal coisa passou inadvertida, justamente porque se atendeu sempre ao mais visível e grosseiro desse movimento: ao jogo da tese e antítese. Todavia, não é em si difícil observar que a marcha dialéctica é, em cada caso, peculiar e não repetível, e que o essencial nela reside nesta peculiaridade do desenvolvimento dos nexos singulares.

Isto acontece assim porque o correspondente «movimento» do pensar, quer dizer, a sua linha ou «curva», tem a mais estreita adaptação com o objecto, pois que este movimento não é nada mais do que a adequação entre o pensamento e o objecto. Mas de facto, este é sempre outro. Uma repetição das curvas do pensamento seria também uma repetição do objecto. Assim como não pode haver coisas diferentes para um mesmo conceito, assim tão-pouco pode haver uma mesma dialéctica, entendida como tal, para conteúdos diferentes.

Expresso como lei, isto significa que cada objecto tem a sua própria dialéctica, uma dialéctica que só lhe corresponde a ele e que é absolutamente intransferível, única e insubstituível. Como totalidade, a sua estrutura tem uma fisionomia própria e diferenciada. O meramente típico, o repetível e comparável, é superficial, e o mais grosseiro é abstracção no seu mau sentido. Assim como todo o rosto tem olhos e ouvidos, mas quem não veja mais do que isso não o compreenderá, assim também toda a dialéctica tem tese e antítese, e quem não encontre nela mais do que isso, não a entenderá de modo algum, pois que está longe de entendê-la.

Os exemplos propostos pela *Fenomenologia* são muito instrutivos. A dialéctica da certeza sensível é completamente diferente da da percepção ou do pensar, e não só diferem pelo conteúdo, mas também pela estrutura lógica. Tão-pouco, segundo a sua forma, a dialéctica do senhor e do servo se pode trasladar para a da «consciência infeliz» ou a do dever moral. Não poderia adaptar-se a elas, ainda que os momentos de conteúdo se recunhassem ponto por ponto. Em cada caso trata-se de uma dialéctica radicalmente diversa. Basta só recordar concretamente tais exemplos para observar que seria irrisório exigir um traslado ou permuta.

Por isso a dialéctica opõe-se profundamente a todos os outros métodos do pensar filosófico, contraste que prova que ela é mais do que mero «método». Todos eles — a análise e a síntese, a dedução e a indução, a descrição e a intuição essencial, a reflexão analógica e a combinatória — são, no fundo, esquemáticos; só a dialéctica não o é. Por isso não pode ser aprendida, não se adapta a nenhuma regra dada, salvo a lei formal, que é externa, por isso exige um «esforço conceptual» contínuo e renovado. O pensamento tem que sujeitar-se ao único caminho especial e possível: o do objecto particular, e tem de encontrá-lo abrindo o seu próprio caminho. O trabalho da dialéctica realiza-se no interior do objecto e resulta de um contacto muito subtil com ele.

Se a dialéctica fosse um mero método, só haveria nela uma diferença de intensidade na penetração intuitiva. Mas por ser mais qualquer coisa, a sua diferença é mais radical. O movimento do pensar, e ainda do conceito, só constitui um aspecto da sua essência. O outro pertence ao objecto. Já a lei formal o deixa aparecer. A contradição, por ser real, reside na *res*, a sua cisão é a da *res* em si mesma, a separação dos seus «momentos» e também a sua unidade. Ora bem, o importante não está na contradição monótona como tal, mas sim na sua forma peculiar, no detalhe. Mas a configuração pertence ao objecto. A *Fenomenologia*, que percorria a longa série das «configurações» do seu objecto, não deixa dúvida alguma acerca disto. Tal afirmação não contradiz o facto de que só o todo seja o verdadeiro, pois ele não consiste numa soma ou mesmo universalidade abstracta, mas sim numa diversidade interiormente articulada e na qual cada detalhe é essencial.

A circunstância de que a dialéctica do pensar, na medida em que o é, seja também dialéctica da coisa, outorga-lhe a sua superioridade. A grandeza da sua tarefa obedece a que ela está rigorosamente individualizada, a que a peculiaridade do conceito se atém à do objecto e a que a diversidade deste pode estar contida na daquele. Só assim pode dominar matéria tão imensa que domina. É o método eminente da visão filosófica, justamente por não ser só

um método. A mestria do seu exemplo, que é o contrário do próprio método, permitiu ver a Hegel o que os outros não puderam ver, ainda que mais não fosse no desenrolar dos problemas.

Este facto não pode ser expresso por lei formal alguma. Por isso, as tão procuradas teorias da dialéctica são enganosas. Ao ir no encalço do externo e esquemático, essas teorias atêm-se à lei formal e esquecem o contacto subtil com a plenitude e riqueza do conteúdo do objecto. Neste ponto, o próprio Hegel não faz melhor. Também ele se enganou nas suas observações, na verdade esparsas, acerca da teoria da dialéctica. Conscientemente só viu pouco mais do que a lei formal. Teve a mestria do método, mas não a sua penetrante consciência de método. Confirma-o o que já noutro lugar constatámos: o que falta à sua dialéctica é o ser-para-si do que é em-si. Não é um defeito da dialéctica, mas um defeito da sistemática hegeliana. A lei hegeliana do ser-para-si é induzida em erro pela maneira de ser da sua própria dialéctica. Essa lei estabelece que o pensamento filosófico «deve» ser a sua autoconcepção. Mas Hegel não conheceu a estrutura particular do «movimento» dialéctico cumprido em cada objecto particular, e com isso desconheceu o essencial desse próprio movimento, o qual prova suficientemente que esse dever não se cumpriu no seu próprio pensamento filosófico.

Ainda se pode discutir de outro ponto de vista o segundo plano metafísico da lei formal. Tínhamos partido do momento da «fluidez» das determinações, mas isso não pertence ao primeiro plano. As determinações conceptuais cambiantes por meio das quais Hegel tentou, por assim dizer, encerrá-lo, são inadequadas, pois elas próprias não são fluidas, resistem e opõem-se constantemente ao fluir. Só há um deslocamento gradual e um salto para a determinação mais próxima. Mas as mesmas determinações ficam estáticas, e por isso são insuficientes. Claro está que há pontos transparentes, através dos quais o «fluir» propriamente dito se sente como uma corrente oculta e subterrânea. Mas o que leva o cunho opõe-se-lhe e sentimo-lo como contrário à fluidez. Expresso na terminologia de Hegel, diríamos que o fluir é o negativo do determinado.

Quando, de acordo com o princípio da «superação», o negativo se converte no seu positivo, supera-se nada mais do que a determinação conceptual. Ante a essência da *res*, há ali qualquer coisa de inadequado à capacidade do conceito, qualquer coisa pela qual a imagem do fluir e do movimento é falsa, porque é heterogénea com respeito à transformação do conceito, quer dizer, com referência ao aspecto formal. À pergunta sobre o que é próprio e fundamental, não se pode responder de modo inequívoco. Mas com o conceito do contínuo avançamos um pouco na questão. Em contraste com a série das categorias discretas múltiplas nas quais a sua conexão é sempre dependente, temos de nos ocupar agora do *prius* das próprias conexões, de uma «unidade sólida» na qual o todo antecede por completo os membros. Nela a diversidade não é pluralidade alguma, mas sim o contínuo das categorias, prévio à sua especialização.

É certo que nos falta por completo a possibilidade de representarmos semelhante contínuo. Mas tal coisa sucede com todo o objecto metafísico. E se é verdade que no reino das categorias se trata do ser íntimo do Absoluto, não haverá nada que estranhar da falta de representação. O contínuo, na sua forma mais primitiva, qur dizer, na quantitativa, não é susceptível de ser representado. Só está indicado ao pensar especulativo. E este trabalha com negações: o reino das categorias «não» é o de uma soma, mas sim o de uma unidade crescente; esta unidade «não» é a de um ponto, «nem» central, «nem» sequer compreensiva, é antes uma sólida unidade originária. O mesmo sucede com o contínuo afectado pela quantidade: com o tempo, o movimento, a variação, que «não» são grandezas. Neste contínuo, as categorias singulares são tão secundárias como para o movimento o são os lugares que se atravessam. A transformação que ali se produz aos saltos é sempre inadequada. Os conceitos são aqui necessariamente secções arbitrárias, são cesuras dentro do contínuo, discrição do em si-mesmo não discernido. Exprimem sempre qualquer coisa de diferente, quer dizer, o que não existe no contínuo. Na medida em que os conceitos não nos enfrentam com o conteúdo do contínuo são falsos. Só um conceito que pudesse exprimir o todo como todo seria adequado; só ele poderia exprimir o indivisível. O conceito do Absoluto, na perfeição e unidade configurada, dos seus momentos não poderia ser arbitrária, pois mostrou justamente que as categorias «dizem o que o Absoluto é» e que sem elas haveria uma obscuridade indeterminada.

Hegel teve consciência de semelhante questão. Mas não pôde esgotá-la terminologicamente, pois exprime-se com circunlóquios cujo sentido se tem de adivinhar. O que salta à vista e permanece obscuro ao não iniciado é, por exemplo, o uso característico do singular, quer dizer, «o conceito», quando, na verdade, há um sem-número deles que se vão desprendendo uns dos outros. Isso significa o seguinte: a pluralidade dos conceitos «não é o verdadeiro». Consiste em cesuras que não existem no contínuo do Absoluto. A história, como o pensamento sistemático, trabalha com tal pluralidade, obrigada pelo caminho gradual seguido pela concepção. Por isso unicamente um longo rodeio pode conduzir ao

Absoluto está em todas as formas do mundo, tanto nas da natureza como nas do espírito, mas a sua autoconsciência só se encontra em nós, que somos seres pensantes, na medida em que nos elevamos ao grau supremo da consciência. Se se disser: Deus tem o seu saber de si mesmo no saber do homem, ou se se disser: Deus tornou-se homem, só se tratará realmente de uma distinção do modo de representação, isto é, a que existe entre o saber intuitivo e o conceptual. O conceito estabelece a adequação entre o objecto e a forma do saber. A intuição, por sua vez, está afeiçoada à imagem, e as imagens são inadequadas. Se se identifica a forma do saber com o modo e maneira da «certeza», a proposição seguinte de Hegel adquirirá sentido: «a verdade é o conteúdo que na religião ainda não é igual à sua certeza».

A verdade e a certeza identificam-se entre si no saber absoluto. «Mas esta igualdade consiste no facto de o conteúdo ter conservado a configuração do Si-mesmo. Mediante isso, o que veio a ser elemento da existência, ou forma da objectividade para a consciência, é o que a essência mesma é, isto é, o conceito. O espírito que se manifesta à consciência com este elemento, ou, o que é o mesmo, que está produzido por ele, é a ciência.» [1]

Logo, «o conceito», entendido como forma objectiva ou como elemento da existência no qual o conteúdo é cunhado, pode manifestar-se a este como diverso. Habituados a intuir Deus com símbolos concretos, a compreender a sua encarnação como um nascimento temporal e histórico na carne, não podemos, sem mais, reconhecê-lo na dialéctica dos conceitos, nas categorias do pensar puro. E por isso também não reconhecemos a encarnação no milagre dos milagres, no facto de o Absoluto não só estar presente no pensar humano, mas também, só, alcançar nele a consciência de si mesmo, porque a sua essência se realiza na sua autoconsciência, ainda que nunca seja em nós completamente real e consumada.

Se se quisesse dar a estes termos uma expressão mais teológica — que Hegel evitou — as fórmulas conhecidas da mística panteísta seriam insuficientes. Deus está em nós: isso significa muito pouco. Eu sou Deus: isso significa demasiado, pois Deus está muitíssimo fora de mim. O homem é apenas a «consciência» de Deus, e a consciência é metafisicamente secundária. Mas a consciência significa plenitude e, em relação ao processo do mundo — entendido como a autoconfiguração do Absoluto — é, por sua vez, o primário, no sentido do «telos». A relação aqui pensada aproxima-se do «amor dei intellectualis» de Spinoza, entendido

[1] II, 602.

como o amor com que Deus se ama a si mesmo em nós. Mas o sinal é inverso. Não só o nosso amor é o seu amor, mas também o seu amor é o nosso amor. Expresso de um modo mais hegeliano: o saber com que Deus se sabe a si mesmo e do mundo é o nosso saber. Sem o homem, Deus seria o imperfeito, porque tem o saber de si mesmo em nós. O nosso pensamento, na medida em que se eleva ao «saber absoluto», é o intelecto de Deus, quer dizer, esse mesmo intelecto que tem sido tão debatido especulativamente desde a Antiguidade. E na medida em que Deus é essencialmente espírito, que é razão que se sabe a si mesmo, só terá a sua própria realidade em nós. O nosso saber puro do mundo, de nós mesmos e da divindade, é o saber que Deus tem de si; e por isso, a nossa realidade — rigorosamente como ser espiritual que se sabe a si mesma — é a realidade de Deus.

A essência e o juízo de Deus não estão ocultos, mas sim revelados na nossa essência e no nosso querer moral. Pois, fora da nossa essência e da nossa moralidade, Deus não teria outra essência, nem outro juízo. Mas semelhante circunstância só nos está «revelada» na medida em que nos elevamos à concepção da nossa essência e da nossa vontade propriamente ditas. O que acabamos de dizer coincide precisamente com a caracterização do ingresso da moralidade pura — quer dizer, do reconhecimento e da reconciliação — proposta pela *Fenomenologia*. Aqui, moralidade significava «manifestação de Deus», ou «Deus existente no meio de nós». Mas em nós não temos de procurar tal existência de Deus no alheamento da vida abstracto, mas no meio da própria plenitude vital. A sua existência no mundo está na intenção moral do homem, que reconcilia tudo. A lógica e o conceito são apenas a concepção desta existência nos seus fundamentos, e semelhante concepção também pertence, certamente, à existência de Deus, pois a forma adequada à sua existência é a da sua autoconcepção.

Convém recordar aqui as ideias de Fichte acerca da relação entre o homem e Deus: segundo elas a nossa vida é a vida de Deus, a nossa vontade é a sua vontade, o nosso conhecimento o seu conhecimento, a nossa liberdade a sua liberdade. Uma vez mais tais proposições valem para Hegel com sinal inverso: a vida de Deus é a nossa vida, o seu saber e vontade é o nosso saber e vontade, a sua liberdade a nossa liberdade. Num mundo cujas configurações só chegassem até ao animal ou mesmo até ao «espírito subjectivo», Deus estaria desprovido de vida, seria inconsciente, careceria de vontade e liberdade. Só é vivo num ser verdadeiramente vivo; só é sábio num ser dotado de saber; e só é livre num ser livre. Portanto, só possui existência plena e própria, quer dizer, alcança a sua autoconcepção no «saber absoluto» do homem.

A *Ciência da Lógica* é, pois, mais do que uma análise do pensamento humano; é o reino da verdade «tal como sem véus é em e para si». Neste sentido se devem interpretar as palavras expressivas que Hegel pressupõe à sua *Lógica*: «Logo, pode dizer-se que este conteúdo é a exposição de Deus, tal como é na sua essência eterna, antes da criação da natureza e de algum espírito finito».[1] Com tais supostos, é susceptível de ser cumprido o eterno desideratum da metafísica: o de penetrar na essência de Deus. A *Lógica* surge com a pretensão de ser essa penetração, fazendo descer a razão humana «até à sua própria profundidade».

A questão está em saber como se dá a descida até à nossa própria profundidade. Este ponto já não tem nada que ver com o aspecto teológico do problema. Mas, justamente aqui, a *Lógica* ter-se-á que evidenciar como a teologia propriamente dita, ainda que na sua realização essa circunstância não seja manifesta, porque o conceito está agora no seu próprio elemento e trabalha com os seus próprios meios. Os conceitos teológicos escapam ao pensamento religioso, que não é conceptual, já que não pensa com conceitos, mas sim com intuições afeiçoadas à imagem. A vida peculiar do conceito inicia-se com o «esforço conceptual» que a consciência deve realizar, em cujo caso deixa para trás o intuitivamente representado.

Inicia-se com a desarticulação sóbria do Absoluto nas suas categorias. As categorias do Absoluto são aquilo que existe antes da criação da natureza e de algum espírito finito. Por isso, não podem ser as determinações supremas e mais ricas, mas apenas as mais simples e elementares. A série continua até às categorias do espírito, as mais altas e plenas de conteúdo, passando pelas da natureza, e também estas são ainda categorias do Absoluto, pois o Absoluto é tudo no todo. Mas a *Lógica* não se ocupa delas; o seu tratamento corresponde à filosofia do espírito, que, como elo intermediário proporcionado pela filosofia da natureza, deve ser entendido como um prolongamento da *Lógica*. Hegel utiliza o conceito de lógica no sentido mais restritivo. Aquele domínio objectivo e concreto — natureza e espírito — é o Absoluto dissociado e voltado de novo sobre si. Aqui o saber e o objecto do saber separam-se, o objecto enfrenta o sujeito como um outro, dado em forma diferente. As diversas «experiências» que o sujeito faz com o seu objecto e consigo mesmo referem-se a esta cadeia gradual. Mas o não experimentável é *prévio* à diversidade do que pode ser experimentado. O não-experimentável não é susceptível de ser vivido em nenhuma configuração objectiva, ainda que certamente esteja contido em todas as configurações, mas não está dado nelas, portanto, não está nelas para a consciência: o Absoluto está mais aquém da dissociação. E como o objecto da *Lógica*, rigorosamente entendido, é o Absoluto, ela só se deve ocupar das suas categorias.

[1] III. 36.

As categorias são os predicados em que se determina o Absoluto. O *Prólogo à Fenomenologia* fixou de modo definitivo o papel que desempenham tais predicados. O Absoluto, como sujeito de juízos possíveis, sem predicados e com «anterioridade» a eles, não significa nada. Nada se pode pensar acerca dele até que certas determinações no-lo circunscrevam. Todo o pensar está vinculado ao determinado e move-se dentro de predicados. Logo, o sujeito não é uma substância que precede os predicados, antes se esgota neles, pois que só estes dizem o que o sujeito «é». Por isso, não há nada que não corresponda ao desenvolvimento do Absoluto nos seus predicados. Em cada grau é exactamente o que os seus predicados dizem dele. O «princípio» é vazio e está muito longe de exprimir o substancial. A «realização positiva do princípio» é tudo. E ainda que a realização seja gradual — o sujeito, que ao princípio era vazio, realiza-se ao avançar de predicado em predicado — é válida a proposição seguinte: «deve dizer-se que o Absoluto é, em essência, resultado, porque só no final chega a ser o que é em verdade».[1]

É preciso ter bem presente esta afirmação para poder apreciar no seu justo valor a ideia de que o Absoluto é susceptível de ser captado nas suas categorias. Esta ideia significa que o Absoluto, na sua pureza e em si mesmo, contém, ainda antes de toda a particularização concreta, uma diversidade de conteúdo. Por isso a *Lógica* é uma vasta teoria das categorias, com a qual preenche uma aspiração antiga da filosofia e cumpre uma tarefa que desde os tempos de Aristóteles — que foi o primeiro a concebê-la como tal — tem sido sempre encarada de um modo limitado. Com efeito, recortavam-se apressadamente as categorias à medida do empírico, sem se notar que se tratava de caracteres essenciais e universais de todo o conteúdo possível em geral. Assim como não tem sentido pôr no princípio de todas as coisas uma unidade simples, a partir da qual nunca se poderia conceber a diversidade, tão-pouco tem sentido algum assinalar no Absoluto, entendido como essência originária, dez ou doze categorias. Em todo o caso, se a diversidade não residisse nelas, não se poderia produzir. A diversidade explícita do mundo deveria ter-nos instruído defini-

[1] II. 16.

tivamente acerca disto, pois da implícita diversidade do Absoluto depende a ordenação e a hierarquia dos conteúdos do mundo.

Se na *Lógica* se tratasse já duma penetração esgotadora do Absoluto, a sua diversidade categorial deveria coincidir com a diversidade externa do mundo. Mas, naturalmente, não é assim. Se se julgar com rigor — partindo, claro está, do suposto de Hegel — não se pode desconhecer que todas as ciências são, no fundo, ciências do Absoluto. Doutro modo, careceriam de objecto. Não é preciso decidir se o Absoluto se esgota finalmente com o conjunto dessas ciências, ainda que, segundo a ideia, tal coisa resida na essência da questão. Mas não estão dentro da lógica. E a diversidade das categorias, que chega ao infinito, já é nelas uma diversidade especial que cada vez se vai tornando mais especial.

A *Lógica* tem de ocupar-se do estrato fundamental que, de facto, se deve pensar como limitado. Mas não, todavia, de um modo tão estreito como a série de dez aristotélica ou a série de doze kantiana. Neste ponto é impossível imaginar o conteúdo antes de ter analisado a coisa, inclusivamente não se pode ter uma imagem, ainda que esta seja quantitativa. Não há analogia alguma que permita deduzi-las, como Kant, por exemplo, as deduziu do quadro dos juízos. Nada é paralelo do Absoluto, nem sequer o mundo entendido como totalidade, pois este é já explicitação, incomparável, portanto, ao que é «anterior à criação da natureza e de algum espírito finito». Só se tem um único caminho: penetrar na própria coisa, a análise do Absoluto. E por mais que semelhante caminho tivesse que ser, segundo a terminologia usual, a priori, é, não obstante, num sentido superior, um caminho de experiência, ao qual nada se pode antecipar. Só o próprio conteúdo poderá mostrar até que ponto isto é acertado. Apreender este lado da questão significa captar a essência da dialéctica.

Com plena consciência da extensão e novidade do trabalho que empreende, Hegel sabe que se trata da vida interior do Absoluto e que qualquer coisa viva não é propriamente analisável. Também sabe que a mera análise não o consegue. Não refuta nada com mais energia do que o isolamento das categorias singulares ou inclusivamente dos grupos de categorias. Toda a separação é «abstracção». O conjunto total só é válido em determinada conexão; tomada por si cada conexão é «não-verdadeira». O «verdadeiro» estabelece-se unicamente no todo. As exigências mais altas correspondem à visão de conjunto — exigências essas que não têm em conta, para nada, os limites do pensamento humano e finito.

Pode-se imaginar esta questão assim: os três tomos completos da *Lógica* têm «logicamente» o sentido de dizer o que o A grande (o Absoluto) é, ou seja — expresso com rigor — de dizer qual é o sentido de um juízo único. Mas este juízo volta sempre a revelar-se como incompleto: A revela-se como b, b revela-se como c, c como d, e assim sucessivamente até chegar a um predicado último, no qual não só se contêm e acumulam todos os predicados percorridos, mas também o mesmo existe como membro de uma determinada ordem hierárquica. E esta ordenação é, por sua vez, ponto por ponto, o que descreveu o próprio percorrer nas suas diversas sinuosidades, por assim dizer, na sua curva total complexa. Por isso, o resultado não está ali como qualquer coisa de diferente a percorrer, antes coincide com ele pelo conteúdo. E a verdade do Absoluto não está no elo final, mas sim no todo.

Se invertermos esta relação, poderíamos dizer que desde o princípio se está no resultado. A diversidade e a vitalidade é, justamente, o essencial do resultado. É unidade orgânica também no sentido da unidade viva.

Nisto reside a novidade fundamental da *Lógica* de Hegel perante todas as teorias das categorias e metafísicas anteriores. As categorias apresentam-se agora como órgãos de um grande organismo. As muitas imagens que devem exprimir a vitalidade, em contraste com a rigidez dos conceitos do entendimento cristalizados e em luta constante com a sua força lógica de inércia — expressões como movimento, produção, transição, regresso, reflexão em-si, retorno, circulação, desaparecimento, apresentação, fluidez e muitas outras — não são meras imagens. O fluir é essencial, pois os conceitos definidos são recursos insuficientes. A dinâmica da grande linha a percorrer exige outros conceitos, ou, com maior exactidão: exige a inversão radical da essência do conceito e da lógica em geral — a dialéctica.

Só a partir desta mutação da coisa muito patente se entende como uma lógica pode ter a pretensão exorbitante de ser teologia pura, de ser «a exposição de Deus, tal como é na sua eterna essência» — portanto, de ser, de certo modo, a palavra de Deus, não a revelada e transmitida, mas a que se escuta interiormente na intimidade da razão divina, que é o eterno logos de todo o ente. Tal exigência é absurda, tanto do ponto de vista da teologia tradicional, como da lógica tradicional. Mas, logo que por meio de um trabalho conceptual capaz de entender o sentido se muda a direcção daquelas disciplinas tradicionais e se vai mais além das formas habituais, destaca-se a plenitude do seu significado. Já se mencionou como se deve modificar a teologia; a fase seguinte pertence à filosofia da religião. Pelo contrário, a própria lógica é a que deve mostrar, em si mesma, o modo como se há-de modi-

ficar e a maneira segundo a qual, a partir da teoria abstracta e formal do entendimento, se há-de estender até chegar a uma autoconcepção categorial e material da razão eterna na razão finita do homem. Tal é o que a lógica mostra ao realizá-lo em si mesma.

Este é o motivo que torna impossível uma introdução propriamente dita à *Lógica* de Hegel. Não há maneira alguma de indicar de antemão o que nela acontece realmente. Teremos que introduzir-nos imediatamente na própria coisa, no meio do fluxo da dialéctica; e como, ao sermos arrastados por ela, estaremos privados de pontos de apoio — de indícios externos por serem exteriores e dos internos porque a dialéctica os absorve — encontramo-nos no princípio imersos num torvelinho e como que atacados de cegueira. Esta impressão não cessará até começarmos a ver no interior das estruturas que emergem dele, e até sentirmos o ritmo peculiar do seu ir e vir como uma ordem legal sui generis. Ao experimentar esta mutação, realizaremos no próprio pensar o movimento da lógica e o mesmo ter-se-á convertido em pensamento dialéctico.

2. Sentido e problema da dialéctica

A poderosa massa do material das categorias que a *Lógica* desenvolve foi crescendo lentamente nas mãos de Hegel. A *Lógica* de Iena, comparada com a obra fundamental que lhe é posterior numa década, revela ainda uma base frágil. Em especial a parte mais original da *Lógica*, a primeira, está ainda mal planeada. O que o próprio Hegel considerava como a linha fundamental mostra-o claramente no compêndio extraído da *Lógica* e publicado na *Enciclopédia*. A dita linha fundamental surge aqui, como é natural, com maior potência. Já na época de Hegel e também hoje, a *Enciclopédia* gozou, por esta razão, de maior preferência e difusão. Mas com prejuízo para a própria questão. Esta grande linha é, certamente, decisiva para o sistema, mas o sistema não é o decisivo para o rendimento filosófico da obra. Ora bem, a teoria das categorias é uma investigação de detalhe, e o seu conteúdo não se deve apreciar de acordo com a extensão, mas sim segundo o realmente intuído e concebido, que coincide com o detalhe apreendido. A sua totalidade não está no resultado, mas reside sim na plenitude do que se concebe.

Temos motivos, pois, para ater-nos — em contraste com os esforços de muitos expositores — à obra principal. Na essência da própria coisa encontramos duas razões objectivas que determinam o nosso procedimento.

A primeira reside na tendência levada por diante conscientemente pelo próprio Hegel e que se refere à captação íntima e essencial do Absoluto. Ao princípio não a conhecemos. O pensamento pisa uma terra nova. Transpor o limiar e ver o terreno em conjunto significa aqui pouco; transitar por ele, vê-lo de dentro, conhecê-lo, significa tudo. Cada detalhe tem importância, cada particularidade tem consequências imprevisíveis no mundo explícito. Quanto maior for o número de detalhes que captemos neste campo, quanto maior for o nosso abandono à coisa, tanto mais conceberemos, não só do próprio Absoluto, mas também do mundo e do nosso próprio ser. É fácil esboçar a grande linha da *Lógica* de Hegel, mas isso é insignificante, pois a própria coisa não se dá através dela. Está de tal modo afundada no conteúdo que só nele se pode captar.

O segundo motivo reside na essência da dialéctica, que consiste completamente em trabalho de detalhe. É certo que ela está situada nos nexos gerais, nos trânsitos e na continuidade e que por isso se podem traçar grandes linhas; não obstante, a dialéctica não se abandona, em cada posição, ao objecto particular. Por assim dizer, encarniça-se nele até dominá-lo e não o abandona antes de tê-lo assimilado. Como não pode saltar arbitrariamente, permite-se extravios, e faz rodeios; mas não pode sair da própria linha, que conclui na coisa. Para a dialéctica qualquer categoria é essencial, porque só do particular é visível o desenvolvimento posterior. Por isso, quanto maior for a paciência com que se penetra no singular, tanto mais se alcança ver o todo, e inversamente.

Nunca, antes ou depois de Hegel, nos foi dado um material tão vasto de categorias como o que nos oferece a grande *Lógica*. Sobretudo sobressai que o conteúdo deste material não consiste em novas descobertas. As categorias singulares são muito conhecidas: em parte trata-se de antiquíssimas conquistas da filosofia. Surgem os princípios dos pré-socráticos, de Platão, Aristóteles, e muitos dos seus sucessores, dados numa série que, ainda que não histórica, corresponde, todavia, segundo o sentido, à sua marcha. Portanto, na essência do Absoluto voltamos a encontrar as mesmas categorias já bem conhecidas, que desde sempre têm valido como princípios do mundo objectivamente dado; mas não se encontram divididos neste ou naquele grupo determinado, como aconteceu sempre nos sistemas filosóficos, mas sim reunidas numa única ordem grande, orgânica e total.

Daqui concluem-se duas coisas. Em primeiro lugar, o Absoluto, tratado por estas categorias, não é qualquer coisa de transcendente, afastado do mundo, mas sim realizado por completo

nele. No Absoluto não se pode tratar de outras categorias que não sejam as do nosso mundo. Todos os pensadores que na história se ocuparam seriamente dos fundamentos últimos colaboraram de facto, consciente ou inconscientemente, na penetração do Absoluto. Simplesmente, nas categorias que encontravam não reconheciam as suas categorias; por isso, o trabalho que realizavam ficava confinado ao círculo circunscrito das suas próprias experiências de pensadores, e as suas formulações tiveram, a maior parte das vezes, o cunho da unilateralidade. Ainda que o trabalho de tais pensadores não tenha sido desprovido de importância, desconheceram sempre a essência do encontrado.

Mas, em segundo lugar, esta circunstância obriga a que a lógica tenha de basear-se nesses trabalhos prévios. Pode reunir os frutos da História, em verdade, não sem escolha mas na sua totalidade. Pois — e com isto voltamos a encontrar a relação que já conhecemos da *Fenomenologia* — a história do pensar e o sistema do pensamento não são, pelo seu conteúdo, duas coisas, mas sim, uma e a mesma, desenrolados em dimensões diferentes. No objecto da lógica semelhante paralelo dá-se com muito mais rigor, pois este objecto não é um qualquer entre outros, mas sim «o» objecto sem mais, o objecto que forma a essência unitária e íntima de toda a objectividade: o pensamento, que constitui a substância intelectual de todo o pensar. O Absoluto, como tema da lógica, é o objecto fundamental e comum a todas as questões da metafísica. E como o seu desdobramento histórico segue a mesma lei interna da consequência temática, e a investigação sistemática obedece também à mesma lei — quer dizer, à consequência que existe no gradual fazer-se visível da mesma coisa nas suas dobras constantemente novas, e que parte duma visão particular —, no curso da *Lógica* ter-se-ão que repetir as intelecções históricas na mesma sucessão.

Neste facto reside o segredo da arrebatadora riqueza de conteúdo da *Lógica* hegeliana. Não é o pensamento solitário de Hegel que é o descobridor universal da plenitude das categorias, mas, antes, as descobertas de todas as inteligências filosóficas, desde os começos da filosofia ocidental, reúnem-se nesta *Lógica*. A medida em que o procedimento de Hegel é justificado é qualquer coisa de que já se falou noutro lugar. Mas convém recordar que não é uma reunião ecléctica, e sim uma unidade orgânica e, por assim dizer, uma presença supratemporal das fases do processo, dadas na estrutura do resultado. Mas o procedimento hegeliano tem agora um sentido peculiar, se tivermos presente que empreendimento vai cumprir. A afirmação de que o pensamento de um indivíduo possa exibir as categorias do Absoluto, quer dizer, de

que o espírito finito pudesse conceber o espírito divino e infinito, é e continua a ser equívoca. Com Hegel não se trata, pois, da faculdade pensante de um espírito finito. É o «espírito objectivo», o próprio espírito universal o que, no seu desdobramento histórico, produziu gradualmente o gigantesco trabalho que levou à maturidade. Aos herdeiros desta tarefa global só lhes fica o trabalho secundário de recolhê-la, de reconhecê-la e de configurar o todo para que se transforme num sistema. Daqui que o propriamente original e verdadeiramente genial seja a própria ideia de tal actividade. É que a herança da história estava à vista de todos; mas a ideia de valorizá-la sistematicamente só ocorreu a um.

Demais, não se deve depreciar o que nesse trabalho secundário há de trabalho sintético. Mas a ousadia exorbitante de tal empresa tem um aspecto essencialmente distinto. A inteligência de Hegel encara o pensamento do género humano que, na medida em que é pensamento eterno do Absoluto, veio a ser historicamente objectivo. Hegel está ligado temporalmente à sua época, mas nela foi o orador e intérprete da circunstância de o pensar original e criador ser o da história, quer dizer, o de um pensamento que, na sua realidade macroscópica, investiga, tacteia e se aproxima através de mil caminhos do Absoluto, até finalmente conceber a realidade e a si mesmo.

A acção originária de Hegel constitui apenas a última etapa deste processo: nele o pensar histórico concilia-se consigo mesmo e logra a forma do sistema.

A forma, portanto, pela qual esta tarefa é dominada, é a dialéctica. É uma questão muito discutida estabelecer o que ela é: uns vêem na dialéctica um esquema exterior e confuso de técnica conceptual, apropriado para ocultar os ardis duvidosos da especulação; outros julgam captar nela a essência das coisas, ou pelo menos que seria o método genial da contemplação, que se sustentaria ou cairia com o conteúdo do intuído. Entre estas valorações extremas podem intercalar-se muitos membros intermediários, pois há uma controvérsia viva acerca de estabelecer qual seja a posição justa. A sua decisão suporia um ponto de vista objectivo. Mas parece que nos nossos dias estamos fundamentalmente muito afastados disso.

Não podemos tratar aqui de tal decisão, mas sim de uma tarefa muito mais modesta. Em circunstância nenhuma se poderia dissimular a existência na dialéctica de qualquer coisa de obscuro, confuso e enigmático. Em qualquer época só existiram muito poucos e isolados homens capazes de a dominar. Na Antiguidade foram três ou quatro cabeças dotadas do poder da especulação e na Idade Moderna não foram mais as que tem havido, pelo

menos que tenham criado qualquer coisa de visível. É certo que encontramos frequentemente proposições dialécticas, sobretudo quando um claro domínio da coisa chega aos seus limites, quer dizer, quando conclui o demonstrável e se inicia a discussão das possibilidades conceptuais puras. Neste sentido, também se poderia chamar a Aristóteles, por exemplo, um dialéctico. Este tipo de pensar está abundantemente representado, mas os seus representantes não são dialécticos propriamente ditos. É manifesto que existe um dom peculiar para a dialéctica, um dom que pode ser cultivado, mas não aprendido. É uma modalidade própria e originária da visão interior e não susceptível de ser reduzida a outra. Na verdade, trata-se de uma visão cabalmente conspectiva que penetra e vê ao mesmo tempo as conexões das coisas de diferentes lados. Por isso, é um modo de ver que observa o brilho da contradição, sem perder de vista o vínculo de contraditório com a unidade, que é característico da coisa.

É digno de nota que nem sequer as próprias cabeças da dialéctica tenham podido descobrir o segredo de tal procedimento, pois têm e manejam um método, sem poderem mostrar como o fazem. É manifesto que nem eles próprios o sabem. É qualquer coisa de análogo ao que sucede com a criação artística. O criador não «conhece» a lei segundo a qual cria; mas, não obstante, cria de acordo com ela. O que intui o criado tão-pouco o sabe, mas intui segundo essa lei. Tanto o genial como o congenial seguem cegamente uma legalidade, infalível, como se se tratasse de sonambulismo.

Com o filosoficamente intuído acontece o mesmo que com a obra de arte: chega à luz da consciência como resultado, forma ou conteúdo; mas não como legalidade, e isso, tanto para o que intui o realizado como para aquele que o faz originariamente. Na compreensão artística é inegável a existência de qualquer coisa como uma pós-criação introduzida pelo contemplador, e sem a qual a obra lhe é impenetrável. À compreensão filosófica do dialecticamente pensado pertence também o mesmo movimento dialéctico pelo qual o pensar originário prendeu os contornos da coisa. Quem entender a sua leitura tem que descrever a mesma curva conceptual, agitar-se ao mesmo ritmo e suportar idêntico «esforço conceptual».

Não há análise nem teoria alguma que ajude a demonstrar a essência da dialéctica. Encontramo-nos logo no começo ante os mesmos limites que o teórico da arte. Claro está que lhe será possível proporcionar qualquer coisa de muito geral que não penetre manifestamente muito fundo. E também se poderão oferecer exemplos demonstrativos, assim como será possível destacar o estranho e descrevê-lo, pois pode-se prestar atenção ao enigmático, mas não descortiná-lo. Esse trabalho peculiar da visão, que torna patente o conteúdo apresentado, pode cumprir-se com um modo de ver que veja retrospectivamente. Mas mesmo então unicamente poderá conceber o conteúdo que já está realizado, sem poder penetrar na própria realização.

Tal como na arte se pode descrever o carácter do estilo, na dialéctica poder-se-á descrever o típico das formas que se repetem. Mas só significarão qualquer coisa para o que já, sem isso, tem contacto com a coisa, ainda que não a tenha concebido. O que se impõe ao leitor de Hegel é, indubitavelmente, o esquematismo das teses e antíteses, que se «superam» nas sínteses, elevadas sobre ambas. Porventura o que ele chame «o poder do negativo» — que manifestamente tem o papel de ser um princípio que move e impulsiona o pensar para que se sobreponha constantemente — seja qualquer coisa de mais profundo. O dito poder saiu-nos repetidas vezes ao encontro nos exemplos que a *Fenomenologia* nos dava da dialéctica. Mas esses mesmos exemplos tornaram-nos patente que a própria essência da coisa é positiva e que nem de longe se esgota na negação. Também neste caso estamos ante um dos muitos caracteres superficiais da dialéctica, e não perante o peculiar ou substancial da sua essência.

Talvez o mais enigmático dos momentos que se devem aclarar seja o chamado fluir, quer dizer, o movimento ou o trânsito em que se superam os conceitos definidos e solidificados. Aqui — assim se tem de concluir — reside algo de muito fundamental e que reflecte, pelo menos, uma parte da essência procurada. Mas logo que se trata de circunscrever esta imagem do fluir com mais precisão — pois ao princípio é apenas uma imagem — cai-se nas maiores dificuldades.

A quem pertence, propriamente, tal movimento? Ao pensar ou ao objecto? Se é próprio do pensar, em contraste com o objecto, o seu movimento não o poderá apreender, pois que lhe ficará sendo exterior, arbitrariamente contraposto e indiferente. Mas se é movimento do objecto, também ele pertencerá à visão, e, não obstante, será objecto dela, o que não pode ser de maneira alguma.

Talvez fosse vantajoso afirmar que se trata do movimento do conceito. Mas com isso não é nada fácil representarmos qualquer coisa. É certo que na dialéctica os conceitos fixos estão superados e se encontram submetidos a uma transformação. Semelhante transformação não é, contudo, um jogo arbitrário dos conceitos realizado em virtude deles mesmos, mas sim aderido ao objecto, de tal modo que o conceber está na essência do conceito e é sempre concepção do objecto. O pensamento gira, por assim

dizer, em volta do objecto, vê-o de lados sucessivamente diferentes e novos, e, com isso, varia a forma cunhada por ele para conter o objecto, quer dizer, o conceito. A forma volta a plasmar-se e torna-se fluente. Mas semelhante descrição do «movimento» é também uma imagem. O pensamento dialéctico só pode ser captado na sua própria realização; propriamente, não é ele que é captado, mas sim o objecto pensado por e através do pensamento dialéctico. Portanto, este é, em absoluto, semelhante à visão. Na sua realização vê sempre o seu objecto, não o próprio ver.

O grande exemplo destas relações está no próprio pensamento de Hegel. Ele é o mestre da dialéctica, o grande artista do movimento conceptual e da intuição do objecto realizada através dele. Mas não diz como o faz, fá-lo simplesmente. Até mesmo, exibe o seu procedimento, de tal modo que o congenial pode imitá-lo e voltar a realizá-lo. Tem o poder, e também um saber desse poder, mas nenhuma concepção desse poder. A dialéctica que concebe tudo fracassa perante a tarefa de conceber-se a si mesma. Falta-lhe o que ela realiza em tudo o que é: o ser-para-si. É o que é, só em-si. Para nós é apenas na sua manifestação, no resultado pleno do conteúdo. E o que a dialéctica é em-si, só o é para o objecto. Mas para-si é o negativo de si mesma, o seu desvanecimento por detrás daquilo que ela torna visível.

Todavia, o facto de a sua essência se ocultar não constitui uma objecção grave. E prova-o o paralelo com a criação artística. Uma demonstração mais sólida reside, naturalmente, nos frutos do seu labor muito positivo e conhecido. Seja o que for, ninguém poderá discutir que, nas mãos de um verdadeiro mestre, a dialéctica é uma penetração genial no objecto. De facto, ela descobriu mais categorias do que qualquer outro procedimento e descreveu aclarando e desenvolvendo pela primeira vez as suas relações. A ninguém sabedor escapará que se trata de um assombroso instrumento produtivo do filósofo, precisamente para os domínios em que os outros métodos fracassam; a ninguém escapará tão-pouco que se pode manejar o dito instrumento e ainda dominá-lo, sem conhecer a sua estrutura interior.

Este é o motivo pelo qual ela não se pode converter num método geral e acessível da investigação filosófica. Parece existir aqui um limite absoluto do ensinável. Só se pode fazer alto ante o limite e abandonar-se à sua realidade, que não é de modo algum incompreensível. Inicia-se sem dificuldades nas experiências que a filosofia faz com os seus métodos. O saber do método como tal é sempre e por toda a parte secundário, pois claudica perante o procedimento vivo e activo, que não necessita de semelhante saber. O conhecimento não pode anteceder o método nem ir a

par dele, porque só a consciência submersa no objecto — mas nunca a que reflecte sobre si mesma — pode encontrar o caminho do processo metódico.

Historicamente este facto é muito conhecido: o epígono prepara um esqueleto do método que, no pensar do mestre antigo, era vivo e produzia pensamentos vivos, mas não se conhecia anatomicamente a si mesmo. No pensamento filosófico o método pode ser uma primeira condição; mas não é o que se pensa e se sabe em primeiro lugar. A consciência do método é, no pensamento, o último e mais dependente. Quando se considera esta questão sem preconceitos, resulta que isto é quase evidente por si mesmo. Actualmente é-nos difícil admiti-lo porque nos constrange — devido a pertencer a um passado muito recente — o preconceito do metodologismo, que pensava que se devia (e podia) começar por dar conta do método. Até se lhe deu ao seu saber o carácter de um conhecimento a priori!

Este subterfúgio monstruoso das coisas sobreviveu muito tempo. O que nos ficou dele foi uma certa curiosidade pelo método que, como é fácil de entender, se converte por vezes numa espécie de coacção subjectiva, sobretudo quando algum método resiste tenazmente à penetração do pensamento. Ao desviar-se da sua direcção natural (até ao objecto), o olhar fascina-se perante os enigmas não resolvidos. Fica, por assim dizer, «pasmado» perante o método como tal, sem pressentir que assim é que não pode vê-lo, que só lhe pode ser visível — ficando na nossa imagem — numa visão periférica, a saber: como fenómeno concomitante de outro, que do ponto de vista do conteúdo puro e do objecto é sempre principal.

Ainda que atenuado, este erro não está ainda superado no nosso pensamento actual. E no problema da dialéctica é muito palpável, como se pudesse travar-se a si mesmo. Sempre que se trata de questões de método, o que se deve é fazer o contrário: ater-se com rigor à coisa e penetrar no seu movimento por meio de um desvio do método. Pelo menos, é um caminho que nos conduzirá à pista.

Neste ponto é preciso ser claro: o que se pode captar na dialéctica é a sua superfície. Mas a superfície mostra já alguns caracteres essenciais, e a sua fixação não carece, de modo algum, de valor. Isto torna-se patente quando se compara a dialéctica de Hegel com as formas antigas e afins deste procedimento, por exemplo com a dialéctica dos antigos ou a combinatória dos modernos. Encontraremos semelhanças e oposições.

A dialéctica platónica não foi mais além daquilo a que Hegel chamava «reflexão externa» e surgiu da questão da *methexis*.

O passo decisivo estava em resolver a participação das coisas com as Ideias em participação das Ideias entre si. Deste modo, Platão trasladou a questão para outra dimensão, por assim dizer, horizontal, de tal modo que o procedimento se desenrola dentro da diversidade das Ideias. Mas dentro do mundo das Ideias parte-se de algumas em particular, de algumas que se tornaram visíveis a partir da «visão» das coisas. Introduz então um processo de prova muito simples, segundo o qual algumas delas «se admitem entre si» e outras não. E em todos os casos oferecia-se um resultado digno de nota, superior ao esperado. Revelou-se que as Ideias particulares, tomadas em si mesmas, são abstracções, que, em geral, se justificam umas às outras, e que uma Ideia alcança validade em relação às demais; portanto, mostra-se que, com respeito às Ideias particulares, o *prius* está na sua «comunidade», no seu «entrelaçamento» ou na sua «interpenetração recíproca».

Com este delineamento, o pensamento filosófico chegou, pela primeira vez, a qualquer coisa de realmente fundamental e profundo, não susceptível de ser expresso por conceitos já plasmados: a um contínuo das Ideias do qual são inseparáveis as Ideias singulares. Não é de admirar que no *Parménides* de Platão os conceitos adquiram liberdade e fluidez, apresentando-se como formas externas e inadequadas — não é de admirar, pois, que pareça que haja qualquer coisa de diferente, qualquer coisa que só de um modo turvo brilhe através do conceito, e que já Platão usasse a imagem do «movimento» conceptual para designar este fenómeno assombroso. O outro, o que brilha através, é o reino das Ideias propriamente ditas, em oposição ao reino dos conceitos em que aquelas se tornam finitas e solidificadas. Expresso na linguagem de Hegel, diríamos que é a primeira elevação, na história, da razão finita à absoluta, a primeira visão intelectual verdadeira no interior do Absoluto. A sua admiração pela grandiosidade do Platão da última fase foi expressa muitas vezes por Hegel nas suas passagens decisivas, ainda que, como é natural, a sua homenagem esteja sempre a par e passo com a crítica: julga que Platão não valorizou a sua conquista e não elevou o seu sentido à consciência e que esta dialéctica, no externo e contingente, se limite a uma combinatória, que não realiza, por isso mesmo, o que anunciava.

Tanto a crítica como o reconhecimento são igualmente justificados. A história dá razão a ambos. Não obstante existir isolado na sua época, o pensamento platónico continuou a estar vivo. Reviveu em Plotino em síntese genial com o pensamento aristotélico do «Nous» que se pensa a si mesmo. Do «Nous» chega-se agora a um «cosmos inteligível» íntegro: ao cosmos das Ideias — entendidas distintamente como a diversidade interna das cate-

gorias do Absoluto —; e a dialéctica das Ideias é o pensamento que se concebe a si mesmo neste «Nous», é a exposição verdadeira do ser divino originário — não, certamente, na sua pureza original, mas na sua segunda forma (hipostasis), quer dizer, como uma essência dividida na dualidade do «inteligente» e do «inteligível», anterior à criação da natureza e do espírito finito. Também neste caso domina a «reflexão externa», o combinatório das Ideias. Tão-pouco com Plotino, pois, se chega à manifestação peculiar da razão divina na humana.

O esquema do pensamento próprio do combinatório sobrevive na doutrina dos universais, que, como é natural, pretende também ser a exposição do entendimento de Deus. A *Ars magna* de Lullus, apesar da sua ossificação formalista, não escapa a este elevado *pathos*, que aparece com toda a claridade na *Scientia generalis* do jovem Leibniz.

É compreensível por que tinha de ser desfavorável o juízo de Hegel sobre a «característica universal». Ele via nela a perda completa da interioridade e vitalidade, o sistemático ater-se a uma reflexão própria do entendimento finito. De facto, Leibniz não soube realizar o grande pensamento que pairava diante de si. Em vez de separar e vincular elementos, deveria «desenvolvê-los», partindo de um ponto de vista determinado. Todavia, não se pode desconhecer que, justamente, a dialéctica de Hegel, entendida segundo a sua ideia, é a realização daquela característica. É indubitável que a *Scientia generalis* está a meio do caminho entre os universais dos escolásticos — pensados de um modo discreto — e a *Lógica* de Hegel, em cujo pensamento se voltam a encontrar as duas concepções tradicionais daqueles: os *universalia in rebus*, como categoria do mundo, e os *universalia ante res*, como categorias do Absoluto. Ou, dito em termos leibnizianos: os primeiros como elementos das coisas, os segundos como elementos do entendimento divino. Tanto Leibniz como Hegel, cada um a seu modo, contribuíram para o velho conflito com um grandioso pensamento de unidade.

Perante estes dignos antecessores, a novidade do trabalho de Hegel consiste em ter desdobrado o reino das categorias numa unidade orgânica, num «sistema» de categorias. E a unidade do «entrelaçamento», que Platão viu, mas não tinha desenvolvido, Hegel desenvolveu-a. E deste modo, o velho pensamento revela-se mais fecundo do que o próprio Platão tinha podido imaginar. O realizado por Hegel foi uma simples consequência da tese platónica: se existe uma conexão total das categorias, por meio da qual se entrelaçam com vínculos fixos, essa conexão terá de ser captável nas próprias categorias, de modo que quando uma delas

tenha sido fixada no seu «momento» se possa chegar, a partir dela, a outra, e desta a outra mais próxima, até chegar a todas. É que Platão tinha mostrado que as categorias individuais não podiam existir por si e que, menos ainda, podiam ser pensadas.

Se esta conexão avança realmente até aos últimos elos extremos, terá que ser sistematicamente possível percorrer desse modo todo o reino das categorias, e, certamente, sem recorrer a meios auxiliares externos, quer dizer, sem partir e combinar elementos mediatos e contingentes. Até é indiferente o ponto donde se parte. De cada um saem fios para todas as direcções, e qualquer um pode servir de ponto de partida. O nexo, entendido como totalidade e continuidade completa, é independente do pensar que o percorre. Qualquer que seja o membro com que se inicia, a sua apreensão terá de conduzir aos outros.

Neste princípio, simples em si mesmo, radica-se o fenómeno singular, a que se pode chamar o movimento próprio da dialéctica. A partir dele é fácil entender que nem se trata de um movimento do objecto, nem do pensar independente dele, mas sim que tal movimento pertence ao pensamento que segue a direcção do objecto, na relação mais estreita com os seus contornos inteligíveis. A própria mobilidade é essencialmente um exponente da inadequação do pensamento e também da tendência para a adequação que volta constantemente a resultar dela. O concebido manifesta-se sempre como o «não-verdadeiro». O pensamento faz a experiência contínua de que a coisa é diferente daquilo que ele a concebia e por isso tem que variar. E visto que a sua forma é o conceito, o conceito ter-se-á que transformar.

O verdadeiro labor da dialéctica consiste em semelhante transformação. É o famoso e muito mal compreendido «movimento dos conceitos». Nele tudo o que é definido e fixado torna-se, de facto, variável. Não significa isto que os conceitos fixos se anulem, pois no fluir se conservam as determinações antes encontradas; trata-se de um afrouxamento que ora se introduz de um modo quase imperceptível, ora em oposição aberta: nele conservam-se os conceitos, mas os seus «momentos» (isto quer dizer mais do que as meras notas) tornam-se fluentes.

O facto de este «movimento dos conceitos» diferir completamente da dialéctica de Fichte já foi visto na *Fenomenologia*. O momento da «experiência», bem conhecido ali, surge de novo na *Lógica*. Mas está apenas mais encoberto pela coerção do conteúdo e da natureza a priori dos nexos. A existência de uma experiência a priori — em contraste com o conceito kantiano estreito e empirista da experiência — deveria ser, para o pensamento actual, um facto bem conhecido, pois, entendida como intuição

de essências e análises essenciais, ocupa hoje uma frente ampla. Sem coerção, a dialéctica de Hegel pode subordinar-se aos conceitos da intuição essencial, não a tomando, naturalmente, no sentido estreito e escolar. Pois a dialéctica não intui qualquer coisa de singular, particular e delimitado artificialmente, mas sim os nexos amplos do conteúdo. A sua intuição é conspectiva, não estigmática. Por isso tem de ser móvel, seguir as articulações, ver a mesma coisa de muitos lados, como se fosse diferente e até oposta, e não só deve permitir semelhante diversidade no objecto, mas também deve apoiá-la conceptualmente. Com isso, como é natural, o conceito tem de estar em movimento.

Nada resta do postulado sustentado por Reinhold e Fichte, e que consistia em derivar todas as categorias de «um» princípio. Semelhante derivação patenteou-se impossível, como um falso apriorismo, que ignora a verdadeira origem do dado; e, ao mesmo tempo, também, uma sobrecarga não entendida do primeiro princípio que, de um modo tácito, há-de conter a plenitude do conteúdo do que se deve derivar dele. Não observaram, pois, o contra-senso de semelhante pressuposto. O «princípio da ciência» de Hegel está muito longe de ser um princípio. Ele diz expressamente que no começo é qualquer coisa vazia de conteúdo, qualquer coisa abstractamente entendida. Por isso, não é necessário princípio algum da dedução, pois a dialéctica não é dedução. É o movimento que se desloca e se adapta à estrutura articulada e emaranhada do objecto. Pode situar-se no mais externo e insignificante que este lhe oferece, segura de que o poder do nexo conduzi-la-á infalivelmente ao seu interior, pois as conexões persistem e constituem o *prius* metafísico perante o particular e isolável.

Talvez a primeira condição para a compreensão da dialéctica de Hegel seja a intuição de tal circunstância, quer dizer, o abandono de tal preconceito contra o pretenso carácter dedutivo e a priori dela, que ainda hoje se atribui, quase forçosamente, à palavra «dialéctica». É, não obstante, a mais falsa das falsidades considerar a dialéctica de Hegel uma dedução. Se assim se fizesse, também teria que conceber-se como dedutiva a zoologia descritiva, pois o carácter descritivo da dialéctica é inegável; mas é tão pouco decisivo para ela como a análise ou a síntese. Há na dialéctica igualmente qualquer coisa disso, e ocasionalmente aparecem também elementos dedutivos. Mas tudo isso é algo de subordinado. O peculiar é qualquer coisa de diferente, qualquer coisa em que nenhum dos conceitos já existentes acerta, e que não se pode descrever directamente, mas apenas se pode experimentar no próprio pensamento. E como experimentado, tem qualquer coisa de simplesmente convincente.

A experiência pode sempre ser feita, não na reflexão metodológica «sobre» a dialéctica, mas sim no próprio pensar dialéctico, no seu exercício, quer dizer, a experiência só se pode fazer no objecto, na dialéctica que trabalha nele. Trata-se de uma espécie de visão espiritual, da sua modalidade peculiar, originária e não susceptível de análises posteriores, de uma forma de ter contacto com a coisa. Seria preferível considerar a dialéctica como uma intuição pura — e com efeito historicamente foi o desenlace da «intuição intelectual» de Schelling. Nesta essência interna, peculiar e viva, que é a sua, os seus momentos mais aparentes — tais como a análise e a síntese, a descrição, a sequência lógica, a antitética e inclusivamente a recunhação constante dos conceitos e o seu «movimento» — só são qualquer coisa de exterior.

Mas a inadequação eterna dos conceitos e a sua fluidez podem entender-se um pouco melhor a partir deste ponto de vista. Com efeito, o conceito jamais é adequado à intuição. Não pode sê-lo segundo a sua essência ou a sua determinação lógica. A intuição é o vivo; o conceito o cristalizado. Poder-se-ia ir no encalço da luta entre ambos através de uma longa série de teorias históricas. Perante tal alternativa, a decisão entre estas teorias costuma ser dada por um ou outro extremo. O intelectualismo condena a intuição e decide-se pelo conceito; o intuitivismo nega o conceito e aceita a intuição. Nos dois casos trata-se de teorias unilaterais.

É Hegel quem, não em teoria mas de facto, cria uma síntese, convertendo o conceito numa intuição viva. Se, no sentido da lógica tradicional, o conceito fosse uma forma logicamente cunhada e definida, a configuração seria uma opressão do conceito; este adaptar-se-ia àquilo para que não é adequado. Mas a intuição é diversa, cambiante, moral, sempre recomeçada no seu campo visual, e o seu conteúdo tem que variar com a sua própria variação. O conceito, pois, deve captar, conceber e mediatizar este conteúdo; portanto, tem que variar, tem que ser arrastado para o fluir e adquirir fluidez. Todavia, a sua legalidade lógico-formal não tolera semelhante coisa, e por isso entra em conflito com a nova exigência. Mas esta é radical e não solta a sua presa, anula aquela legalidade para sujeitá-la a outra, a da velha lógica heterogénea. Desta sorte, a dialéctica oprime, efectivamente, tanto o conceito como a sua lógica.

O resultado de tal dificuldade está num novo conceito do conceito. A nova legalidade sob a qual o conceito surge não é menos rigorosa. Significa nada menos do que uma nova lógica — e do ponto de vista do conteúdo, superior e mais eficaz. Por ser uma lógica do pensamento filosófico-especulativo, diferencia-se do pensar quotidiano; por isso se conservam as leis da antiga

lógica, longe de se aniquilarem ao serem superadas. Mas ao conservarem-se, convertem-se em momentos subordinados, com o que a nova lógica prova a superioridade.

Naturalmente desaparece a comodidade habitual e a maneabilidade dos conceitos fixos, pois cada passo exige uma recunhação do conceito. Nunca se tem descanso, é preciso reaprender e repensar, quer dizer, está-se perante a exigência constante «de tomar sobre si o esforço conceptual». E assim se torna claro o que está encoberto nesta exigência: é a obrigação de deixar para trás de si o já concebido, de adaptar o conceito a outros novos adequados ao objecto, visto a uma luz nova. Como conceber vivo e progressivo, o conceito torna-se, de facto, «esforço» em sentido eminente. A prova espiritual do pensamento especulativo consiste no esforço para alcançar qualquer coisa que está acima dele. Mas semelhante prova não se afirma de uma vez para sempre, antes tem de renovar-se em cada um dos passos andados. É este esforço que estabelece uma diferença radical entre o pensar que transita pelas vias calmas dos métodos aprendidos e o pensar especulativo que, dentro da dialéctica, é o que não se pode aprender.

Por outro lado, não devemos imaginar essa exigência como qualquer coisa em si mesmo excepcional e inaudito. Já conhecemos, de resto, o fenómeno da mobilidade dos conceitos e sabemos que não contradiz em si as leis conhecidas da lógica formal. Falamos de uma história dos conceitos, e com ela referimo-nos às suas transformações no decorrer dos tempos. Os conceitos de substância, de alma, de Deus, do infinito, variaram na história e, no entanto, no último fundamento, referiram-se sempre ao mesmo. No pensado e idêntico conceberam qualquer coisa constantemente nova, conforme entraram diversos aspectos do objecto no campo visual. Também aqui observamos a intuição cambiante da coisa e, com ela, também se transforma aqui o conceito. Mediante novas intelecções os conceitos penetram em notas também novas, e as notas antigas — as que com anterioridade pareciam constituir a essência da coisa — passam a ser gradualmente momentos subordinados. Há ocasiões em que a transformação histórica do conceito é tão radical que mal se reconhece como o mesmo. Todavia, este refere-se sempre à mesma coisa e é o mesmo conceito, só que se lhe refere de outro modo e, por isso, é mesmo outro.

Tal processo é, com efeito, muito semelhante ao do movimento dialéctico; também se repete na vida do indivíduo: quando este aprende, concebe progressivamente, penetra, investiga ou, inclusivamente, quando acumula experiências que se conservam em conceitos frouxos e sem limites precisos. Hegel viu muito bem que há uma analogia com a transformação histórica dos conceitos

e, até pelo conteúdo, a considerou idêntica ao movimento da dialéctica: a história e a dialéctica de um conceito são um e o mesmo processo; quer dizer, a história da filosofia decorre dialecticamente, e a lógica consiste no retorno das fases do devir histórico. Se se tiver ante os olhos este facto, a ninguém escapará a alta medida com que Hegel pensou, mediante o movimento dialéctico, o que é profundamente característico de todo o pensar filosófico. Para ele trata-se de qualquer coisa absolutamente «real», não de uma construção ou interpretação, mas dum facto.

A grande diferença consiste nisto: no processo histórico, a transformação do conceito cumpre-se pela actividade pensante de gerações inteiras, enquanto no pensamento sistemático tem de ser verificada pelo indivíduo. A história realiza «o esforço conceptual» reunido pela actividade de muitas cabeças produtivas que se vão somando, por assim dizer, mediante uma divisão natural do trabalho. Mas o pensador sistemático tem de cumpri-lo por si mesmo, ainda que, está claro, se apoie no trabalho historicamente realizado.

Este paralelo é instrutivo para a aclaração da dialéctica, ainda de outro ponto de vista. Permite entender por que os conceitos que se movem e transformam ficam, apesar disso, idênticos na sua transformação. Mostram-no os exemplos mencionados antes. Se por substância se entende uma matéria ou uma força, elementos ou átomos, movimento ou energia, um princípio formal ou uma lei, pensa-se sempre, não obstante a diversidade, em qualquer coisa que como tal é fundamento, em qualquer coisa que permanece através do fluxo do nascimento e morte das coisas. Quando o pensamento filosófico trabalha de modo vivo, os conceitos estão sempre a fluir e, justamente por isso, são conceitos invariáveis da mesma coisa, concebida com maior ou menor claridade. Só não ocorre isso com a sabedoria dogmática de escola, e, na verdade, porque aqui falta um trabalho vivo. O em verdade idêntico do conceito não se conserva quando o movimento se detém, mas sim quando está em marcha. O contacto autêntico do pensamento com a coisa, quer dizer, a intuição, perde-se, rapidamente, com a paralisação do movimento, e do conceito fica um formalismo nu, o esqueleto, o que, na realidade, significa que se perdeu o próprio conceito.

Mas as perguntas sucedem-se. Como é que se explica que o conceito se pode transformar sem perder a sua identidade? Como é que este facto pode estar de acordo com as leis da lógica formal? Porventura estas estarão deslocadas? Mas, se assim fosse, também se teria deslocado da identidade das leis a questão da identidade do conceito nas suas transformações.

Para o nosso problema não é necessário, de modo nenhum, socorrer-se das leis. É possível mostrar que a essência originária do conceito consiste justamente em ser uma unidade variável, um nexo móvel, e não uma forma fixa, definida e rígida. Também do ponto de vista formal, o idêntico do conceito não se encontra nem numa unidade completa (por exemplo, um centro ou um núcleo) nem na unidade de uma adição (por exemplo, a totalidade das notas). Se assim fosse, o conceito não poderia ser o sujeito de predicados sempre novos. De facto, cada predicado acrescenta ao conceito uma nota nova. O sistema de notas variará em cada novo juízo, pelo menos, na medida em que este exprime novas intelecções (juízo sintético). Com isso varia a definição e, por conseguinte, o próprio conceito.

Tal processo pode ser arbitrariamente prolongado. O que é que fica, pois, idêntico no conceito? Em primeiro lugar, a coisa que concebe, em segundo lugar, a atitude com que a concebe e, em terceiro lugar, o nexo da unidade das notas, ou seja, o seu carácter sistemático. Só o último tem importância para o problema que tratamos.

Se o sistema de notas consistisse na sua soma, seria impossível a identidade do conceito na transformação das suas determinações. Mas não pode ser assim. Aqui reside, justamente, o grande equívoco da lógica formal que hoje, decerto, se conhece com clareza, ainda que não tenha sido de modo nenhum extirpado pela raiz. As definições ainda continuam a ter o significado de «limitações», as notas continuam ainda a ser consideradas como partes constitutivas. É difícil abrir caminho à nova intelecção, pois as notas não são partes, o conceito não é totalidade, nem soma alguma, mas sim estrutura, articulação, conexão interior e reunião conjunta, dito em poucas palavras: é uma unidade sistemática na qual os membros têm mobilidade. Inclusivamente, dentro de certos limites, podem separar-se e reunir-se, porque no seu conteúdo particular não são para si, antes a essência do sistema consiste na forma peculiar da sua referência recíproca.

Esta concepção é antiga. Remonta aos primeiros começos da lógica — à polémica de Platão contra Antístenes no *Sofista* —; mas logo, na tradição da escola, regrediu cada vez mais para o formalismo das definições fixas. Qualquer coisa dela manteve-se viva no combinatório, mas era um resto débil, e não dizia respeito à essência da coisa. Esta faz com que o conceito não seja um «elemento» autónomo do juízo, que também fora dele pudesse continuar a ser, antes de introduzir-se na sua conexão, mas sim a forma mais complexa e alta, e que só surge de uma série de juízos — a saber: como complexo unitário de momentos, cada um

dos quais tem o sentido de um predicado que é válido para ele. Esta inversão da concepção habitual é o *punctum saliens* para a compreensão da dialéctica, entendida como «movimento dos conceitos». Daqui ainda não se pode ver, como é natural, donde parte e até onde vai; mas vê-se o modo segundo o qual o movimento é, em geral, possível, apesar da identidade lógica do conceito: é possível como mudança dos predicados do mesmo sujeito.

Se se sustentar esta concepção ante a da lógica formal, o problema da dialéctica simplifica-se consideravelmente. Ao mesmo tempo, torna-se compreensível, porque numa época em que se não via semelhante conexão — o próprio Hegel não a descobriu com clareza — a sua essência tinha que aparecer em contraste aberto com o tradicional. O dito contraste era ainda acentuado mediante a desvalorização de certos fenómenos lógicos. Tudo o que mostrava ambiguidade interna, desacordo, conflito, tinha sido condenado, ao longo dos séculos, como falso, todo o irracional era suspeito, todo o especulativo considerado acrítico. Em Kant, a dialéctica é o título que serve para designar o reino da aparência, a coisa em si é um conceito limite; as antinomias, enquanto não estão resolvidas, são o sinal de uma transgressão especulativa dos seus limites. Mas mal se introduz o novo contacto na natureza íntima do conceito, quer dizer, na sua mobilidade, flexibilidade, capacidade de adaptação, logo o próprio conceito tem a capacidade de sobrepor-se a esses fenómenos enigmáticos; e a mudança da valorização inicia-se em toda a sua extensão.

As antinomias trasladam-se para o centro, o conflito é essencial e de modo nenhum aparência; os conceitos de reflexão intercalam-se entre as categorias e, justamente, no ponto mais vital da sua cadeia; o ser-em-si, despojado da sua transcendência, passa a ser um dos muitos momentos do ser; a dialéctica, longe de ser uma perigosa «lógica da Aparência», converte-se no *organon* universal da ciência. Até mesmo os objectos da fé, criticamente limitados e trabalhosamente excluídos dos seus direitos próprios, avançam de novo para a luz do saber. Reabilita-se a especulação, admite-se o irracional dentro do próprio pensamento, quer dizer, da própria essência da razão, e constitui o peso que o conteúdo confere aos conceitos. E estes podem-no suportar porque se transformaram na sua própria essência.

É difícil imaginar uma mudança mais radical. A quem não acompanhar este movimento na sua realização parecerá uma recaída na metafísica dogmática. E, com efeito, evoca um perigo desta espécie, pois ainda que a nova lógica supere a antiga mediante o êxito dos seus resultados e a plenitude do seu conteúdo, não a iguala na segurança da marcha, na clareza e capacidade de comprovação realizada por meio de critérios. É justamente uma lógica do pensar especulativo e está afectada pela ousadia característica da especulação.

3. A lei formal da dialéctica

Com o movimento, o fluxo, a transformação e a adaptação só indicámos a estrutura da dialéctica, mas não a mostrámos. Também a relação mencionada entre intuição e conceito não basta, pois é a de um contraste em excesso e, em verdade, trata-se de qualquer coisa mais íntima. Além disso, faz-nos afastar demasiado da própria concepção de Hegel. O próprio conceito intui, concebe ao intuir. O seu movimento não consiste em deixar-se conduzir cegamente por um poder externo, não é um mero deixar-se levar para o interior e profundo da coisa, mas — e sobretudo — é um movimento próprio, uma dinâmica interior, que, certamente, mantém contacto com o resto insuperado da *res*.

À questão da efectividade do movimento conceptual acrescenta-se a da sua possibilidade; à pergunta pela possibilidade, a da sua necessidade. Hegel referiu-se com frequência a ela, e todos nós podemos pressenti-la sem mais na marcha da dialéctica. Trata-se de qualquer coisa que se harmoniza muito bem com o carácter experimental do pensamento dialéctico. Não se considera aqui a necessidade de um pensar dedutivo ou discursivo, mas sim uma necessidade experimentada. Por isso não necessitava de residir na *res*, pois o pensar faz a sua experiência tanto nele como no seu objecto. Pode-se mostrar, com efeito, que a necessidade, como o movimento — do qual é inseparável —, reside na relação de ambos, e que de modo nenhum há-de ser procurado num só lado. Mas isto terá que ser mostrado ainda.

Em que se radica, portanto, a dinâmica interior do processo dialéctico, o carácter enigmático deste empurrar, o seu «produzir-se» incessante, o emergir e o desvanecer-se dos momentos? Há algum princípio interior que seja próprio da sucessão?

Com frequência se tem tentado responder a esta pergunta a partir da forma exterior da dialéctica; e de um modo completamente natural caiu-se naquilo que nos chama tanto a atenção nesta forma: na antitética — na oposição da tese e antítese — e na aparição do contraditório. Onde aparece a contradição no reino do pensamento, está o sinal do não-verdadeiro, e sem mais anula-se o posto. Ora bem, a dialéctica efectua tal superação; não significa o aniquilamento do conteúdo mas sim a descoberta de uma rela-

ção completamente diferente e mais complexa, em que a tensão do contraditório é o impulso do avanço.

Hegel justifica com rigor o sentido da superação. No problema da dialéctica é o único ponto sobre o qual ele falou tão detalhadamente. «Aquilo que se supera, nem por isso se aniquila. O nada é qualquer coisa de imediato, o superado é, pelo contrário, qualquer coisa de mediato, é o que não é, mas como resultado que surgiu de um ser; por isso ainda tem em si a determinação de que procede.» A isto corresponde o sentido duplo da palavra «superar»: por um lado, é «ultimar», por outro lado, «manter», «conservar». O superado é «qualquer coisa simultaneamente conservada, qualquer coisa que perdeu o seu carácter imediato, mas que nem por isso foi aniquilada». Neste termo ainda está contida uma terceira significação: o que é superado, é-o para forma mais alta, em que ao conservar-se passa a ser um momento subordinado. «Qualquer coisa é superada quando se une a um contrário; nesta determinação mais alta, em que está reflectido, pode denominar-se «momento conveniente».[1]

Este conceito da superação ocupa o ponto central no edifício formal da dialéctica. Mergulha as suas raízes em modelos muito antigos, por exemplo, no «ser do que não é platónico» que, ao significar que a negação de uma determinação tinha o carácter de ser por sua vez uma determinabilidade, era então o conceito dialéctico fundamental. Aqui reside um fenómeno fundamental do pensamento especulativo, historicamente bem conhecido, pelo facto de os conceitos mais fundamentais e radicais da metafísica serem juízos negativos e até os vestígios desta origem estarem parcialmente depositados em termos de linguagem que de há muito tempo têm um sentido puramente positivo, ainda que conservem a forma negativa. Tais são, por exemplo, os conceitos de imortalidade, de infinidade, de incondicionado, o átomo, o supersensível, o mais além (transcendente) e muitos, muitos outros conceitos.

O caminho do pensamento até tais conceitos parte sempre de qualquer coisa de negativo, do ser mortal, da finidade, do condicionado, da divisibilidade, do dado aos sentidos (como qualquer coisa de delimitado); quando depara com algo que manifestamente vai mais além destas determinações, sem poder concebê-las de modo positivo, o pensamento tradu-las na sua negação. Nasce assim um conceito negativo segundo a forma, mas que tem o sentido de ser eminentemente positivo. É isto, na verdade, o maravilhoso do pensar especulativo, a «força mágica» do espírito

[1] III. 110 e seguinte.

— como Hegel dizia —, o facto de conseguir realizar semelhante salto por cima dos seus próprios limites, quer dizer, que ao conseguir saltar no vazio não só alcança qualquer coisa de meramente positivo, mas também se transforma a si próprio ao deslocar os seus limites.

O que Hegel chama, na *Fenomenologia*, de «o imenso poder do negativo»[1] e designa como a faculdade realmente motora capaz «de dar fluidez aos pensamentos fixos» não é, no fundo, outra coisa senão este fenómeno. O conceito de superação, exposto na *Lógica*, explica ambas as características. Como é que o negativo pode ter o sentido de algo de positivo? Pode tê-lo, porque o superado é o mediato, porque é um «resultado que surgiu de um ser» e neste se retém ainda aquilo de que se partiu. Também se poderia dizer que o ente não se nega em todas as suas determinações, mas apenas numa ou em algumas. Na imortalidade nega-se, certamente, a morte, mas não o vivo, cuja morte é. Este conserva-se. No átomo nega-se a divisibilidade posterior, mas não o divisível como tal, quer dizer, o substrato da divisão em geral. O supersensível ou transcendente está subtraído aos dados dos sentidos e ao mais aquém dos limites, mas não no seu modo de subsistir, à existência, ao ser-em-si: o mesmo ocorre com os exemplos que Hegel aduz sobre o lugar e a maneira segundo a qual se podem captar no meio do fluxo da dialéctica. No devir, o ser e o não ser superam-se igualmente, mas não a sua oposição: eles são momentos na sua identidade; na servidão, nega-se o senhorio e a autodeterminação, mas passam a ser momentos de qualquer coisa que ocupa o primeiro plano nos momentos do trabalho e formação, entendidos como o domínio sobre a *res* por cujo rodeio o servo se elevou até à modalidade do senhor.

Aqui reside, na verdade, o ponto em que não podemos ver o fundo da dialéctica. Não é difícil de observar nos exemplos que é assim, que há um sentido duplo da superação e que existe um poder do negativo. Mas de modo nenhum se consegue dizer em que consiste e o que é positivo nele. O maravilhoso só se pode constatar, o enigma persiste. Também as verificações de Hegel têm a natureza do constatável, com o qual são fiéis ao princípio do seu modo de trabalhar, que estabelece que o pensamento filosófico só pode reviver as experiências que faz. Mas mesmo assim são verificações rigorosas, estritamente convenientes e, por isso, efectivamente esclarecedoras. Se tomarmos à letra os exemplos mencionados antes, poderemos seguir o que ele nos diz acerca

[1] II. 26.

do sentido do ser-superado: é o que ainda tem em si a determinação do que procede. Os momentos que desaparecem não são rejeitados, foram apenas deslocados para o interior da *res*. Continuam existindo nela, e em outros sítios voltam a surgir com luz e sentido novos. O superado volta a reconhecer-se no resultado da superação, de certo modo a conservação da determinação negada «vê-se» na sua negação. Sente-se claramente o poder do negativo, experimenta-se o choque com o seu movimento e com a transformação do conceito, quer dizer, experimenta-se no próprio pensar o dito choque como uma força viva; mas não se concebe como avança, em que consiste a força móvel, como o negativo se transforma no positivo. Tudo o que é constatável só é, comparado com a dinâmica móvel, a sua forma fenomenal e não ela própria.

Revela-se o mesmo quando prosseguimos as exposições de Hegel acerca da contradição. A forma externa da dialéctica é a linha em ziguezague, a apresentação, para cada tese, de uma antítese, assim como o retorno da antitética em cada síntese visível. Apesar de este esquematismo das exposições de Hegel se apresentar ao leitor como estereotipada e fatigante, tem em si qualquer coisa de essencial: leva à consciência o poder do negativo na tensão do contraditório que, não obstante, é afirmado pelo idêntico. E nela tem de haver um carácter forçoso, pois, desde tempos remotos, a dialéctica — ainda que carecesse da reflexão interna — considerou que o princípio condutor do seu labor estava em tal meio. Com efeito, o essencial não pode ser qualquer coisa de contingente. Mas, em que consiste?

A lógica formal ensina que no reino do pensamento e seu objecto não há espaço para a contradição. O contraditório não existe, o pensar exclui-o de si; é incapaz de permitir que governe no idêntico. A expressão legal desta incapacidade é o chamado «princípio de contradição», cuja fórmula mais sucinta seria: A não é não-A. Desde Aristóteles é considerado como lei fundamental da lógica. Mas, que se passa na dialéctica? Passo a passo o contraditório afirma-se de uma e da mesma coisa. E o pensamento não o repele, admite a tese e a antítese, aceita-as como determinações essenciais e afirma a sua unidade num terceiro elemento, no qual continuam a existir como momentos de uma tensão que as separa e as anula. Mas fá-lo no sentido dialéctico da superação, segundo o qual o contraditório se conserva e mantém, com uma determinação positiva, junta a outras determinações.

Portanto, o pensamento — ou também o conceito — não é de modo algum incapaz de permitir a validade do que se contradiz dentro do idêntico. Supera-se o princípio da contradição. E visto que este «princípio» é a negação da contradição (A não é não-A) a sua superação será a negação da negação da contradição. Logo, será a posição ou a realidade da contradição que, expressa como princípio, teria de dizer: A é não-A.

Esta fórmula faz lembrar imediatamente a fórmula platónica, a do «ser do não ser». No «não ser que é» enraizava-se o movimento das Ideias. De um modo semelhante, também Hegel vê na contradição real «a raiz de todo o movimento e vitalidade». É o princípio que leva o conceito mais além de si mesmo, que quebra a finidade de toda a determinação particular e impele assim para o Absoluto. Pois o Absoluto é mobilidade e vitalidade absoluta, e no seu autodesdobramento reúne-se todo o contraditório. A partir daqui aclara-se o jogo oposto entre a tese e a antítese. O retorno constante das antinomias, o abrir-se repentino do abismo, são caracteres essenciais da lógica do Absoluto, pois neles consiste o afundamento do finito e relativo, quer dizer, a descida do pensamento até ao «fundamento» das coisas. As categorias do Absoluto são o fundamento de todas as coisas.

A argumentação com que Hegel prova esta questão não é, de modo algum, abismal. Pelo contrário, introduz-se na simples experiência da consciência natural das coisas. «A experiência comum, todavia, exprime por si mesmo que existem, pelo menos, uma quantidade de coisas contraditórias, de disposições contraditórias, etc., cuja contradição não está meramente numa reflexão externa, mas existente nelas próprias. Ainda mais: a contradição não se deve considerar como uma simples anomalia, que acontece aqui e ali, mas sim como o negativo na sua determinação essencial, quer dizer, o princípio de todo o automovimento, que não é senão a exposição da contradição. O movimento sensível externo é a sua existência imediata. Qualquer coisa move-se, não quando neste Agora está aqui e no outro Agora está ali, mas sim quando num e no mesmo Agora está aqui e não está aqui, enquanto, ao mesmo tempo, está e não está neste aqui. Tem de se consentir aos antigos dialécticos as contradições que revelaram no movimento; mas daqui não se segue que este não seja, mas sim, antes, que o movimento é a própria contradição enquanto existente.» [1]

Outro exemplo não menos plástico que o do movimento espacial é o impulso, o automovimento que se origina interiormente. A contradição real consiste em alguma coisa ser ao mesmo tempo o negativo de si mesmo, de ser alguma coisa, num e no mesmo ponto de vista, a plenitude e a imperfeição das suas determinações. «A identidade abstracta consigo mesma não é ainda vitali-

[1] IV. 68 e seguinte.

dade alguma, mas sim o facto de o positivo em si mesmo ser negatividade, porque sai fora de si mesmo e penetra na modificação. Portanto, qualquer coisa está apenas viva na medida em que contém em si a contradição, enquanto tem o poder de captá-la e conservá-la em si. Mas se um existente não pode ir mais além da sua determinação positiva, até chegar à negativa, e se não pode vinculá-las entre si, não terá a contradição em si mesmo, não será a própria unidade viva, mas antes sucumbirá na contradição.» [1]

Estes exemplos são claros e permitem ver quão rigorosamente Hegel admite a «realidade» da contradição, e quão concretamente pensa a tese segundo a qual a contradição é o princípio do movimento e da vitalidade. Ainda mais: a contradição aparece aqui como uma espécie da prova poderosa do ser, quer dizer, como aquilo pelo qual a determinação de todas as coisas se decide a subsistir ou a perecer. Tem o poder de aceitar ou «conservar» a subsistência. A contradição reside no todo, e toda a contradição é superação. A questão é saber se esta significa, para um existente, a sua mera negação ou também a sua conservação. No último caso, o existente tem o poder de se transformar já que a sua conservação consiste precisamente na transformação, pois nenhum ente pode permanecer calmo e tranquilo.

Ao referir-se à essência do «espírito», a *Fenomenologia* dizia-nos que a sua «vida» consistia em suportar a morte e manter-se nela; logo, em ter em si e aceitar sobre si o negativo de si mesmo. Ora bem, a mesma essência do espírito mostra-se — apenas sem o *pathos* moral — no pensamento da *Lógica*. «O pensar especulativo apenas consiste em o pensamento se ater aqui à contradição e, com ela, a si mesmo, mas não significa que, como ocorre com a representação, esteja dominado por ela, e que mediante ela as suas determinações só se possam resolver noutros ou em nada.» [2] Também neste caso, como entre as coisas, há uma espécie de luta interna com a contradição. E também aqui, o ponto crítico consiste em verificar se o idêntico, que está nela, se conserva, ou se submete à luta e se deixa dominar pela contradição real, ou se consegue dominá-la. O pensamento ingénuo salta por cima de tal abismo. Em todos os casos, o seu objecto é o contraditório, mas não reconhece a contradição, que só chega à consciência e alcança expressão mediante a «reflexão engenhosa», ainda que então seja quando está dominada por ela. E o pensar especulativo luta contra tal contradição. Esta luta é a dialéctica.

[1] IV. 69.
[2] IV. 70.

Já exteriormente a dialéctica tem a forma do combate e da tensão constante, palpável a cada passo. A fluidez do conceito é uma ruptura contínua do idêntico e uma exigência de pôr unidade no contraditório. Nisto consiste a sua força motora, a sua dinâmica interna. Deste ponto de vista, é certo que a dialéctica tem a sua lei formal fundamental na realidade da contradição. Mas se a partir daqui se voltar a reflectir sobre a tese metafísica fundamental da *Lógica*, segundo a qual a dialéctica trata não só do saber do Absoluto, mas também do movimento e desdobramento do próprio absoluto, tal como aparece no pensamento lógico elevado até ao «saber absoluto», quer dizer, tal como aparece a si mesmo; se, a partir da realidade da contradição, a reflexão volta a esta tese, encontrará que semelhante lei fundamental não é meramente formal mas antes a lei metafísica do Absoluto, de acordo com a qual este se desdobra e separa na diversidade das duas categorias, no estar fora de si, na natureza, e no seu retorno a si mesmo, no espírito, sem deixar, não obstante, de ser uno. A dinâmica da mobilidade, cujos vestígios sentimos na dialéctica como tensão e subjugação, é só a forma fenomenal do grande combate que constitui a pulsação do processo universal, a saber: a forma com que aparece em si mesmo e penetra na sua essência.

É pela simples consequência desta relação que a Lógica aceita a contradição cada vez que depara com ela, entendendo-a como o essencial propriamente dito, e por isso a torna tão patente quanto lhe é possível, ao levá-la ao seu extremo antinómico. Se a Lógica quiser dominá-la e não submeter-se a ela, terá que aceitá-la com todo o seu peso. Não há outro caminho para conceber um objecto que é mobilidade, vida, desdobramento, espírito, quer dizer, um objecto que, em si mesmo, é o contraditório. «A razão pensante aguça, por assim dizer, a diferença obtusa do diverso — ou seja, a mera multiplicidade das representações — até convertê-la em diferenciação essencial, quer dizer, em oposição. As multiplicidades levadas ao acume da contradição são activa e vivamente separadas entre si; e por isso conservam a negatividade, que é a pulsação interna do automovimento e da vitalidade.» [1]

A imagem total alcança unidade e fecha-se. O pensamento não-especulativo — que em todos os casos encobre os contrários e salta por cima deles como que, por assim dizer, caminhando em sonhos — nega-se a si mesmo a visão de fundo excluindo-se da sua vitalidade. O pensar especulativo, ao encaminhar-se conscientemente para o fundamento, tem de começar por aclarar o contraditório. Tem de colaborar com o ritmo da tensão e a sua solução.

[1] IV. 71.

Coopera então com o automovimento do Absoluto e este na sua realização coincide com o dito movimento. Por isso tem sentido a proposição segundo a qual a dialéctica é em nós o autopensamento de Deus, a razão eterna que se realiza no nosso pensar.

Também se aclara a diferença entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*. A primeira ocupa-se de todas as formas fenomenais do espírito: por isso introduz-se na consciência, onde as contradições são obtusas e ocultas. Com efeito, os elos da cadeia que a *Fenomenologia* percorre só permitem que as contradições apareçam gradualmente, na medida em que se aproximam do «saber absoluto». Em troca, a *Lógica* interna-se plenamente nelas, e de antemão move-se entre o contraditório; por isso abarca toda a amplitude dos seus latejos, enquanto ao pensar representativo tais ritmos, monstruosamente engrandecidos, lhe parecem ser inverosímeis. O pensamento especulativo segue a linha pura do movimento do Absoluto, que é um marulhar pré-mundano; trata-se de uma luta e de uma vida elementar de outra ordem desconhecida à natureza e ao espírito finito.

Enquanto o pensar dialéctico se move numa contradição ininterrupta, o seu movimento será o do Absoluto, quer dizer, um movimento cuja lei interna — não a meramente formal — é a grande linha desta mesma mobilidade. Por isso, a dialéctica está aqui no seu elemento próprio. Não se reduz a ser um «método». Ao mesmo tempo que é dialéctica do pensar, é-o também do seu objecto, e o seu movimento imita o nosso próprio movimento; mas só o será na medida em que for fièlmente no encalço do objecto. Em tal seguimento consiste a autoconcepção do Absoluto. A dialéctica é «também» método do pensamento filosófico, e nessa medida é «experiência», porque o pensar experimenta, no seu movimento, a mobilidade originária do Absoluto. Mas só é experiência quando é «também» muito mais do que método e se converte no *Logos* vivo através do qual se fez tudo o que é. Como pensamento de Deus é dialéctica do mundo, quer dizer, processo metafísico como pensamento do homem, é a dialéctica do conceito, saber metafísico. Mas na medida em que o conceito puro é, no seu automovimento e ao mesmo tempo, pensamento de Deus — e tal é o suposto metafísico de Hegel —, governa uma e a mesma dialéctica em ambos os casos. Se este suposto é válido, o homem identificar-se-á sem mais — na *Ciência da Lógica* — com o pensamento criador de Deus.

O pensamento filosófico sentiu sempre as antinomias como um grande obstáculo, como um limite ao seu poder de penetração, e por isso esforçou-se por deixá-las de parte ou por saltar por cima delas. Ora as considerou cepticamente, como vãs, ora pretendeu

«solucioná-las». Justamente tais antinomias evidenciaram-se como essenciais. Por isso, a primeira e mais importante exigência dialéctica é a de descobri-las.

Semelhante tendência é extremamente fecunda e, na verdade, é-o em si mesma, independentemente da metafísica do Absoluto. Por meio dela, Hegel realizou na sua *Lógica* um trabalho intelectual que, pela magnitude do seu conteúdo, tem um valor autónomo e significação que transcende o ponto de vista sistemático. O seu valor filosófico permanente reside no desenrolar dos problemas, quer dizer, dos fundamentos ontológico-metafísicos, tratados com amplitude quase omnilateral. Não é este o lugar para provar que o mero desenvolvimento de um problema é já uma prestação valiosa e talvez o trabalho decisivo e principal. Só mencionaremos o modo clássico de trabalhar de Aristóteles: a aporética, que pela sua magnitude constitui o único paralelo histórico de Hegel. Esta aporética trouxe uma abundância tão grande de questões, formuladas e positivas, que ainda hoje não pode ser considerada como esgotada.

O mesmo acontece com Hegel. É certo que ele não encara a análise do problema, como Aristóteles, em virtude da própria análise, por assim dizer, sem precipitar-se até ao resultado, como um trabalho preliminar que há-de ter uma valorização futura, mas antes conscientemente e em virtude da sua metafísica do Absoluto. Não obstante isso, não pode impedir que as questões extremas alcancem uma significação mais geral e independente da sua intenção de sistema. É patente que as antinomias agudas constituem conteúdos eternos de certos problemas que conservam a sua validade, ainda que não sigam o sentido do automovimento do Absoluto. Poder-se-ia dizer que uma parte da sua concepção do mundo se realiza nos lugares em que o seu pensamento não procurava tal realização. A razão, no pensamento filosófico, revela-se como uma razão universal, desvinculada dos fins particulares do pensar individual. Com a sua objectividade, pode enganar o pensamento subjectivo e introduzi-lo nas conexões reais do «espírito objectivo», que desconhece o pensar finito, encerrado nas suas próprias intenções. O efectivo é o facto de que com as suas antinomias, a valorização filosófica não só não esgotou o trabalho conceptual, mas que mal o iniciou.

O que Hegel começa com esta longa cadeia de antinomias é questão à parte. Deixa-as ele continuar a existir? Acaso o peculiar da sua dialéctica e a lei formal que lhe pertence não é um ir mais além das antinomias? Estas não têm a última palavra: as sínteses, que superam as contradições, fazem-nas desaparecer e encobrem-nas. Mas, acaso são unicamente desenroladas para serem resol-

vidas? Mas note-se que uma antinomia que se resolve não é uma antinomia autêntica! Somente existe para um pensamento preliminar que não se conclui na coisa. Se o pensamento atravessa esse estado provisório transforma-se, ao ponto de voltar a unificar o contraditório; de facto anula o conflito e prova assim a sua inautenticidade. Tem-se a impressão de que um pensamento semelhante não toma a sério a realidade da contradição inerente ao objecto. Só finge admiti-la, para reduzi-la, com tanta maior segurança, a um nada. Mas se assim fosse, todo o labor da dialéctica se rebaixaria a ser um jogo e uma ninharia.

Não se discute aqui, por ser uma questão cuja decisão pertenceria a uma investigação sistemática de um objecto particular, se Hegel voltou a aniquilar a própria e grande produção da sua dialéctica precisamente através da sua própria dialéctica ou em virtude do rendimento do seu próprio pensar. Mas não é assim. O percorrido da dialéctica através dos conflitos e a sua superação na síntese que resulta do fluir significavam para Hegel nada menos que o aniquilamento do conflito. As antinomias estão autenticamente pensadas, quer dizer, a contradição entre a tese e a antítese vale como real e é por completo inegável. E não só porque a Hegel ocorreu concebê-lo assim, mas também que é possível mostrar que procedia de acordo com a sua tendência, embora se tenha de confessar que o «processo» da dialéctica nem sempre é, neste ponto, transparente e límpido.

Pergunta-se: como acontece semelhante coisa? Que se passa com a conservação do conflito, tal como a pensava Hegel? Ambas as perguntas coincidem com estoutra: qual é a estrutura da «síntese» hegeliana? Ou, se se quiser, com esta: o que é que acontece no conceito dialéctico, quando se transforma numa configuração «superior»? Como pode reunir em si os momentos contraditórios?

Só pode haver uma resposta formal: é, com efeito, uma forma que recolhe em si a tese e a antítese, com toda a sua contrariedade. E a sua «superioridade» consiste precisamente na maior complexidade e envergadura compreensiva do sistema das suas notas, assim como na configuração rica e interna e na articulação e grande elasticidade da sua conexão íntima. A síntese é propriamente, quer dizer, literalmente entendida, aquilo em que nada se nega, mas que em cada momento está sucessiva e reciprocamente «agarrado»; é aquilo que pode existir junto. Admite, em absoluto, o contraditório: nela coexistem A e não-A. Rigorosamente entendida, a síntese, tal como Hegel volta a cumpri-la ante os nossos olhos, não é mais do que a afixação lógica desta coexistência de A e não-A. Do ponto de vista formal, não acrescenta nada à antinomia como tal, fora da afirmação de que A

e não-A têm que existir juntos, e justificadamente, numa terceira instância. Mas a possibilidade e o conteúdo de semelhante terceira instância não estão dados de um modo tão imediato. E, com frequência, a imensa dificuldade da compreensão da marcha dialéctica consiste em que a estrutura da síntese é obscura, porque, com efeito, não adianta mais do que aquela afirmação.

Este procedimento de Hegel será sempre sentido como um defeito, mas nem por isso deve ser demasiadamente criticado. A dialéctica aproxima-se do seu objecto — procurando-o com tenteios e lutando com ele — mediante a síntese; mas na captação propriamente dita os seus contactos são sempre parciais, pois ela conhece a síntese de antemão, ainda que não a possa conceber nem descrever. Mas este saber está justificado, na medida em que a dialéctica sabe, de antemão, a unidade da coisa, ainda que veja só por ora a sua cisão.

Com um procedimento dedutivo, este carácter seria impossível. Em troca, é perfeitamente possível como experiência interna, quer dizer, se cada vez que surge um novo fenómeno do pensar, da razão ou do Absoluto ela volta a situar-se de acordo com a perspectiva modificada e se depois de «vê-los» os descreve e concebe. A *Lógica* oferece-nos numerosos exemplos de sínteses que no princípio estão quase desprovidos de conteúdo e são interpretados de um modo formal, mas que mais tarde, no curso de sínteses posteriores, se vão realizando e se mostram intuitivamente concretos.

Não se deve esquecer aqui que o pensamento se debate com a última e mais extrema das concepções: com as categorias do Absoluto. É natural que não espere captá-las com grande facilidade. Tem de permitir o predomínio das contradições, tolerar a obscuridade do que pretende subjugar e suportar, por longo tempo, o carácter abstracto-formal das determinações provisórias, quer dizer, a sua negatividade. Não pode pretender realizar o seu propósito antes de tê-las introduzido. Esta respiração lenta do pensar, este flutuar no vazio e a grande paciência de perseverar no negativo, pertence à arte superior do pensamento dialéctico-especulativo e corresponde àquela prova poderosa que reside no «esforço conceptual». E porque tal esforço é o fim último de uma faculdade característica, de uma tenacidade intelectual propriamente dita, de uma virtude dinamoética (*dianoetische*), é fácil de perceber porque é que a dialéctica é um dom raro.

O vazio provisório da síntese hegeliana é, tomado rigorosamente, apenas um caso especial do significado duplo da superação e do poder do negativo. A carência de conteúdo é negatividade. E justamente, o maravilhoso do não-ser que é mostra-se de maneira

particularmente clara *nesta* negatividade: o pensamento admite o desconhecido como tal, caracteriza-o com frequência de um modo meramente formal, esboçado, por assim dizer, nas negações, mas depois trata-o como qualquer coisa positiva e o desconhecido transforma-se pouco a pouco chegando a ser qualquer coisa conhecida e realmente positiva. Ele adquire conteúdo à medida que se lhe dão as determinações positivas. Segundo a lei da dialéctica, só se lhe podem dar essas determinações dentro do desdobramento das conexões posteriores. Mas a categoria singular não tem um ser próprio; só chega a tê-lo na engrenagem das categorias, no sistema. Também a sua verdade está no todo. Por isso muitas categorias hegelianas — e em particular aquelas em que se realizam as sínteses decisivas — aparecem com aspecto estranho e abstracto, mas quando se vêem a partir dos graus posteriores, olhando para trás, mostram a sua potência e conteúdo. Não porque só encontrem a sua fundamentação nas sínteses superiores; mas, com certeza, porque a sua essência se aclara unicamente a partir delas.

Há aqui um aspecto obscuro. Mas quanto maior for o reconhecimento do poder da dialéctica, quer dizer, do trabalho positivo de Hegel, tanto mais difícil será dissimulá-lo. Reside no carácter do próprio especulativo, e precisamente nesse já referido flutuar abstractivo do ainda não concebido, mas de antemão exigido e que, por essência, não é ainda controlável. Faltam-lhe instâncias críticas contrárias. Faltam os critérios. O voo exultante e alto do pensamento está comprado pelo preço de um trabalho sólido e cuidadoso. Neste ponto, a dialéctica de Hegel compartilha da debilidade de toda a especulação.

Tal é o que se mostra claramente em certas partes fracas e pouco convincentes da sua obra. Num exame mais apurado surgem pontos em que irrompem teses que são próprias de um suposto sistemático. Os seus começos são sempre imperceptíveis, introduzem-se furtivamente, por assim dizer, disfarçados. Tal é o caso, por exemplo, da teleologia, que se apresenta na dialéctica do infinito com o pretexto do «dever-ser». Mas logo, o furtivo cresce e agiganta-se gradualmente, e se o princípio era erróneo, o erro avolumar-se-á. Nada pode fazer para que o defeituoso volte a anular-se, porque o princípio da dialéctica estabelece que todas as contradições apresentadas devem ser reconhecidas como reais e conduzidas a sínteses mais altas.

Todavia, a debilidade é consequência de uma força. O perigo existe quando a dialéctica trabalha por si só, sem ser verificada com outros métodos. O característico de Hegel é o procedimento unilateral da dialéctica. Mas não é de modo algum característico

da essência dela que em si mesma é perfeitamente capaz de outro trabalho, de uma colaboração com outros modos de trabalhar. Na história da filosofia há material abundante que o comprova — certamente não se encontrará nos livros de história, mas sim nos originais, como cada um pode ver. Não só o testemunham os antigos, nem unicamente os dialécticos propriamente ditos, pois quando a estrutura do problema o exige há pensadores não-dialécticos que ocasionalmente deitaram mão dela quando a estrutura do problema os obrigou a isso. Tal é o caso de Kant, ao tratar do problema das antinomias, de Leibniz, na teoria do cálculo infinitesimal, de Aristóteles, nos paradoxos da energia, do *eidos*, do movimento, do psíquico. E se formos cuidadosamente no encalço do caminho percorrido, encontraremos sempre a mesma debilidade emparelhada com idêntica superioridade do especulativo. Só que as fontes do erro compensam-se com um todo que, nos demais aspectos, não é dialéctico.

Tais dialécticos ocasionais documentam ainda outra circunstância: que na dialéctica autêntica as antinomias são também autênticas e não se «solucionam». Ainda que Kant tenha considerado o seu tratamento das quatro antinomias como uma solução, constitui, todavia, um bom exemplo do que se disse. O tratamento das antinomias quantitativas é negativo, portanto, não é de modo algum solução. E a antinomia da liberdade, na sua concepção particular, quer dizer, como questão da liberdade cosmológica, não da moral, não está resolvida de modo nenhum. O facto de numa série causal existir um «primeiro princípio» é e continua a ser contraditório com respeito à antítese que afirme a inexistência de tal começo. Mas se se atender ao resultado, à síntese, salta aos olhos que ela recolhe a contradição sem resíduo, e que a contém e inclusivamente a considera insuperável. Pois a forma metafísica desta síntese é a dualidade do mundo (ser em si e fenómeno) e as duas proposições contraditórias repartem-se simplesmente entre os dois estratos mencionados. Mas não se explica como possam coexistir num mundo estratos que se contradizem.

Este processo corresponde exactamente ao de Hegel. Um e outro situam a forma tão longe que devem conciliar o contraditório para que possa abarcar toda a sua envergadura. Mas simultaneamente repõe-se nela a cisão, igualada por uma correlação em que os extremos se vinculavam e equilibravam. Não é de admirar que o conceito kantiano do mundo tenha sido modelar para o conceptualismo de Hegel. Hegel encontrou nele, quase prefigurado, os instrumentos vigorosos da sua *Lógica*.

Mas nem por isso devemos deduzir que todas as antinomias hegelianas — o seu número é grande, mas não se podem apreciar

porque se interpenetram, se repetem e não se delimitam — sejam autênticas antinomias. Muitas delas podem contestar-se e noutras é visível que podem solucionar-se. A estas, quer dizer, às inautênticas pertencem, sem dúvida, um grande número das que se encontram na *Fenomenologia* e em partes posteriores do sistema. Na *Lógica* estão francamente representadas. Onde a dialéctica de Hegel alcança o seu máximo — e isso não acontece sempre nos casos em que é mais facilmente clara — trata-se sempre de autênticas antinomias. Há uma boa razão para que seja assim: seria muito difícil que a contradição inautêntica produzisse força motora e vida.

Mas há um ponto em que estas reflexões não são justas para com a essência da dialéctica. Podem ser perfeitamente adequadas à sua lei formal, que é qualquer coisa de universal, de esquemático e uniforme, mas não à sua marcha real. Esta marcha tem sido considerada, pelas inteligências não-dialécticas, como um processo esquemático, como uma repetição na realidade formal e estereotipada, mas tem uma diversidade assombrosa de formas. Em cada parte encontra-se inclusivamente outra e incomparável. Tal coisa passou inadvertida, justamente porque se atendeu sempre ao mais visível e grosseiro desse movimento: ao jogo da tese e antítese. Todavia, não é em si difícil observar que a marcha dialéctica é, em cada caso, peculiar e não repetível, e que o essencial nela reside nesta peculiaridade do desenvolvimento dos nexos singulares.

Isto acontece assim porque o correspondente «movimento» do pensar, quer dizer, a sua linha ou «curva», tem a mais estreita adaptação com o objecto, pois que este movimento não é nada mais do que a adequação entre o pensamento e o objecto. Mas de facto, este é sempre outro. Uma repetição das curvas do pensamento seria também uma repetição do objecto. Assim como não pode haver coisas diferentes para um mesmo conceito, assim tão-pouco pode haver uma mesma dialéctica, entendida como tal, para conteúdos diferentes.

Expresso como lei, isto significa que cada objecto tem a sua própria dialéctica, uma dialéctica que só lhe corresponde a ele e que é absolutamente intransferível, única e insubstituível. Como totalidade, a sua estrutura tem uma fisionomia própria e diferenciada. O meramente típico, o repetível e comparável, é superficial, e o mais grosseiro é abstracção no seu mau sentido. Assim como todo o rosto tem olhos e ouvidos, mas quem não veja mais do que isso não o compreenderá, assim também toda a dialéctica tem tese e antítese, e quem não encontre nela mais do que isso, não a entenderá de modo algum, pois que está longe de entendê-la.

Os exemplos propostos pela *Fenomenologia* são muito instrutivos. A dialéctica da certeza sensível é completamente diferente da da percepção ou do pensar, e não só diferem pelo conteúdo, mas também pela estrutura lógica. Tão-pouco, segundo a sua forma, a dialéctica do senhor e do servo se pode trasladar para a da «consciência infeliz» ou a do dever moral. Não poderia adaptar-se a elas, ainda que os momentos de conteúdo se recunhassem ponto por ponto. Em cada caso trata-se de uma dialéctica radicalmente diversa. Basta só recordar concretamente tais exemplos para observar que seria irrisório exigir um traslado ou permuta.

Por isso a dialéctica opõe-se profundamente a todos os outros métodos do pensar filosófico, contraste que prova que ela é mais do que mero «método». Todos eles — a análise e a síntese, a dedução e a indução, a descrição e a intuição essencial, a reflexão analógica e a combinatória — são, no fundo, esquemáticos; só a dialéctica não o é. Por isso não pode ser aprendida, não se adapta a nenhuma regra dada, salvo a lei formal, que é externa, por isso exige um «esforço conceptual» contínuo e renovado. O pensamento tem que sujeitar-se ao único caminho especial e possível: o do objecto particular, e tem de encontrá-lo abrindo o seu próprio caminho. O trabalho da dialéctica realiza-se no interior do objecto e resulta de um contacto muito subtil com ele.

Se a dialéctica fosse um mero método, só haveria nela uma diferença de intensidade na penetração intuitiva. Mas por ser mais qualquer coisa, a sua diferença é mais radical. O movimento do pensar, e ainda do conceito, só constitui um aspecto da sua essência. O outro pertence ao objecto. Já a lei formal o deixa aparecer. A contradição, por ser real, reside na *res*, a sua cisão é a da *res* em si mesma, a separação dos seus «momentos» e também a sua unidade. Ora bem, o importante não está na contradição monótona como tal, mas sim na sua forma peculiar, no detalhe. Mas a configuração pertence ao objecto. A *Fenomenologia*, que percorria a longa série das «configurações» do seu objecto, não deixa dúvida alguma acerca disto. Tal afirmação não contradiz o facto de que só o todo seja o verdadeiro, pois ele não consiste numa soma ou mesmo universalidade abstracta, mas sim numa diversidade interiormente articulada e na qual cada detalhe é essencial.

A circunstância de que a dialéctica do pensar, na medida em que o é, seja também dialéctica da coisa, outorga-lhe a sua superioridade. A grandeza da sua tarefa obedece a que ela está rigorosamente individualizada, a que a peculiaridade do conceito se atém à do objecto e a que a diversidade deste pode estar contida na daquele. Só assim pode dominar matéria tão imensa que domina. É o método eminente da visão filosófica, justamente por não ser só

um método. A mestria do seu exemplo, que é o contrário do próprio método, permitiu ver a Hegel o que os outros não puderam ver, ainda que mais não fosse no desenrolar dos problemas.

Este facto não pode ser expresso por lei formal alguma. Por isso, as tão procuradas teorias da dialéctica são enganosas. Ao ir no encalço do externo e esquemático, essas teorias atêm-se à lei formal e esquecem o contacto subtil com a plenitude e riqueza do conteúdo do objecto. Neste ponto, o próprio Hegel não faz melhor. Também ele se enganou nas suas observações, na verdade esparsas, acerca da teoria da dialéctica. Conscientemente só viu pouco mais do que a lei formal. Teve a mestria do método, mas não a sua penetrante consciência de método. Confirma-o o que já noutro lugar constatámos: o que falta à sua dialéctica é o ser--para-si do que é em-si. Não é um defeito da dialéctica, mas um defeito da sistemática hegeliana. A lei hegeliana do ser-para-si é induzida em erro pela maneira de ser da sua própria dialéctica. Essa lei estabelece que o pensamento filosófico «deve» ser a sua autoconcepção. Mas Hegel não conheceu a estrutura particular do «movimento» dialéctico cumprido em cada objecto particular, e com isso desconheceu o essencial desse próprio movimento, o qual prova suficientemente que esse dever não se cumpriu no seu próprio pensamento filosófico.

Ainda se pode discutir de outro ponto de vista o segundo plano metafísico da lei formal. Tínhamos partido do momento da «fluidez» das determinações, mas isso não pertence ao primeiro plano. As determinações conceptuais cambiantes por meio das quais Hegel tentou, por assim dizer, encerrá-lo, são inadequadas, pois elas próprias não são fluidas, resistem e opõem-se constantemente ao fluir. Só há um deslocamento gradual e um salto para a determinação mais próxima. Mas as mesmas determinações ficam estáticas, e por isso são insuficientes. Claro está que há pontos transparentes, através dos quais o «fluir» propriamente dito se sente como uma corrente oculta e subterrânea. Mas o que leva o cunho opõe-se-lhe e sentimo-lo como contrário à fluidez. Expresso na terminologia de Hegel, diríamos que o fluir é o negativo do determinado.

Quando, de acordo com o princípio da «superação», o negativo se converte no seu positivo, supera-se nada mais do que a determinação conceptual. Ante a essência da *res*, há ali qualquer coisa de inadequado à capacidade do conceito, qualquer coisa pela qual a imagem do fluir e do movimento é falsa, porque é heterogénea com respeito à transformação do conceito, quer dizer, com referência ao aspecto formal. À pergunta sobre o que é próprio e fundamental, não se pode responder de modo inequívoco. Mas com o conceito do contínuo avançamos um pouco na questão. Em contraste com a série das categorias discretas múltiplas nas quais a sua conexão é sempre dependente, temos de nos ocupar agora do *prius* das próprias conexões, de uma «unidade sólida» na qual o todo antecede por completo os membros. Nela a diversidade não é pluralidade alguma, mas sim o contínuo das categorias, prévio à sua especialização.

É certo que nos falta por completo a possibilidade de representarmos semelhante contínuo. Mas tal coisa sucede com todo o objecto metafísico. E se é verdade que no reino das categorias se trata do ser íntimo do Absoluto, não haverá nada que estranhar da falta de representação. O contínuo, na sua forma mais primitiva, qur dizer, na quantitativa, não é susceptível de ser representado. Só está indicado ao pensar especulativo. E este trabalha com negações: o reino das categorias «não» é o de uma soma, mas sim o de uma unidade crescente; esta unidade «não» é a de um ponto, «nem» central, «nem» sequer compreensiva, é antes uma sólida unidade originária. O mesmo sucede com o contínuo afectado pela quantidade: com o tempo, o movimento, a variação, que «não» são grandezas. Neste contínuo, as categorias singulares são tão secundárias como para o movimento o são os lugares que se atravessam. A transformação que ali se produz aos saltos é sempre inadequada. Os conceitos são aqui necessariamente secções arbitrárias, são cesuras dentro do contínuo, discrição do em si-mesmo não discernido. Exprimem sempre qualquer coisa de diferente, quer dizer, o que não existe no contínuo. Na medida em que os conceitos não nos enfrentam com o conteúdo do contínuo são falsos. Só um conceito que pudesse exprimir o todo como todo seria adequado; só ele poderia exprimir o indivisível. O conceito do Absoluto, na perfeição e unidade configurada, dos seus momentos não poderia ser arbitrária, pois mostrou justamente que as categorias «dizem o que o Absoluto é» e que sem elas haveria uma obscuridade indeterminada.

Hegel teve consciência de semelhante questão. Mas não pôde esgotá-la terminologicamente, pois exprime-se com circunlóquios cujo sentido se tem de adivinhar. O que salta à vista e permanece obscuro ao não iniciado é, por exemplo, o uso característico do singular, quer dizer, «o conceito», quando, na verdade, há um sem-número deles que se vão desprendendo uns dos outros. Isso significa o seguinte: a pluralidade dos conceitos «não é o verdadeiro». Consiste em cesuras que não existem no contínuo do Absoluto. A história, como o pensamento sistemático, trabalha com tal pluralidade, obrigada pelo caminho gradual seguido pela concepção. Por isso unicamente um longo rodeio pode conduzir ao

conceito do Absoluto, que se pode desenvolver atravessando a longa série das suas categorias; mas como o sujeito «está» só na unidade dos seus predicados, na verdade estamos sempre ante um e o mesmo conceito, ante o único que não é secção, mas totalidade. O que aqui avança são as captações da sua essência.

E o mesmo sentido tem a consideração de Hegel, segundo a qual o grau superior é a «verdade» do inferior, e que estabelece que o grau já alcançado é o «não-verdadeiro». Do ponto de vista do determinado, isto é impossível. Mas as determinações conservam-se no avanço e têm de ter verdade. No entanto, o sentido da marcha depende do ponto de vista da unidade sólida de todas as determinações. A determinação singular é e continua a ser não-verdadeira, na medida em que é cesura; o verdadeiro, em troca, é o encerrado e, como contínuo, a totalidade íntegra.

Para entender esta situação metafísica poderíamos orientar-nos por domínios diferentes que com respeito a um contínuo existente em si — seja da natureza ou da história — apresentam uma atitude semelhante, própria da consciência que discerne na concepção. Encontramos um exemplo muito conhecido nas «coisas». Uma coisa é qualquer coisa de delimitado, é algo de fechado na sua delimitação. Mas existe ontologicamente tal coisa? Gostaríamos de responder: sim e não. É certo que as coisas existem, mas como transição efémera. Mas se são só isso, a propriedade de serem encerradas em si de um modo fixo será uma aparência. As coisas são só complexos relativamente constantes, fases de um processo. A realidade propriamente dita delas está no processo, no seu nascer e morrer. Só ao sujeito que as percebe, que tem vida breve e as concebe sem previsão, lhe parecem ser constantes e discretas.

As espécies e os géneros orgânicos existem de modo fixo, delimitados inequivocamente entre si? Também eles existem só para a nossa concepção, não em si; o verdadeiro está na continuidade das formas. E acaso esta constância reside nos acontecimentos históricos, nas épocas ou nas formas do espírito do tempo? Nunca as encontraremos puramente separadas, tudo flui e se interpenetra; só nos nossos conceitos aparecem isolados e independentes. O mesmo acontece com as categorias do Absoluto. Só que aqui falta também toda a capacidade de representação e inclusivamente anula-se a possibilidade de separá-las. Mas num e noutro caso, o verdadeiro é completamente indiferente à representação e à captação conceptual. O verdadeiro é o contínuo, as cesuras são, na verdade, necessárias, embora só para a nossa apreensão, pois unicamente nelas se pode situar o conceito. Mas permanecem arbitrárias. Também se poderia dividir o contínuo de outro modo, o qual proporcionaria outra série de conceitos e outra terminologia que seria igualmente inadequada.

Com o conceito do contínuo poder-se-ia, com efeito, caracterizar qualquer coisa do propriamente positivo da dialéctica. Exprime-a melhor do que a imagem do movimento, ou talvez com mais precisão: a mesma imagem do movimento e do fluir corresponde ao carácter da continuidade. Tal deveria ser, pelo menos, a intenção de Hegel. Também a *Kinesis* das Ideias tinha, em Platão, o sentido de ser um trânsito intemporal. Mas a questão não se esgota de modo algum com o que se disse. Pois o modo como Hegel imagina o automovimento do Absoluto é também o de um dinamismo, o de uma tendência e impulso. E com isto relaciona-se ainda uma última questão que diz respeito à marcha da dialéctica: é a questão do tipo de dependência que domina na sua sucessão.

A dialéctica é, sem dúvida, descritiva, é experiência inteligível. Não é preciso que haja nela dependência alguma. Até se poderia pensar que ela poderia avançar de cada ponto para qualquer direcção, pois os nexos que ela segue não são os seus (como nexos de um método); ela «experimenta-os» na *res* e como sendo próprios da *res*. Mas quando se tem diante dos olhos a lei formal da dialéctica, esta imagem altera-se radicalmente: toda a antitética irrompe na síntese, que é a forma expressa mais alta, a «verdade» do inferior. Tal avanço ascendente nunca se inverte. Ademais, o ponto de partida da *Lógica* é o mais simples e o mais pobre, enquanto o ponto final é o mais realizado e o mais concreto. Em cada passo há uma ampliação e elevação inegável. O todo é um único, grande, ininterrompido e irreversível ascender. Como se harmoniza, pois, esta circunstância com o carácter experimental da dialéctica? Não há dúvida de que reside aqui o ponto mal entendido em virtude do qual, repetidamente, se interpretou a dialéctica de Hegel como dedução. Esta interpretação falsa foi fomentada pelo trabalho da lei formal apresentado num primeiro plano e com frequência de um modo esquemático. Isso confirma a impressão de que a síntese se «segue» sempre à tese e antítese, quer dizer, que é deduzida.

Naturalmente, esta impressão é falsa; pelo menos assim interpretada. Mas não é simples abandoná-la, nem sequer mediante uma análise mais rigorosa. Portanto, deve perguntar-se: que espécie de sequência há aqui? Como se deve entender o «resultar de...»? Que tipo de dependência impera entre os graus da marcha dialéctica? Ou, o que é o mesmo: como se deve entender a dinâmica, o impulso, a tendência «para cima»?

É fácil responder negativamente: nunca se trata de uma «sequência» na qual o superior surgiria «do» inferior. O mais

complexo não se pode deduzir do mais simples. Mas visto que a dialéctica ascende constantemente do mais simples para o mais complexo, a sequência que impera nela nunca poderá ser idêntica à que se expõe na sucessão dialéctica. E isso significa que jamais poderá ser entendida a partir do movimento dialéctico e da sua lei formal.

Donde, pois, se deve entendê-la? A dialéctica só pode residir na *res*, no nexo objectivo das categorias do Absoluto, portanto na sua própria essência. Mas visto que ninguém pode penetrar intuitivamente no Absoluto, antes que a dialéctica se tenha submergido na sua interioridade e a descubra, resultará essa relação estranha pela qual a dialéctica desenvolve em primeira instância um nexo objectivo e vai no encalço das dependências que não são as suas, adaptando-se aos seus membros, a tal ponto que parece que se tratava da sua própria dependência.

Acerca da constituição da dependência interior do Absoluto, não poderá, depois do que foi dito, haver dúvida alguma —, pelo menos enquanto se puser por base a concepção hegeliana do Absoluto. Consiste numa teleologia total, não do processo, mas do contínuo das formas ou dos graus. O grau mais alto é a própria finalidade e a determinação interior de todo o ser inferior. Só nele está a plenitude e a totalidade, que é a «verdade» do Absoluto; os graus inferiores são sempre em si incompletos, os vazios de cada um deles encerram-se no superior imediato. Por isso se diz que só a forma superior é a «verdade» da inferior. Daqui deriva a tendência para a síntese e a dinâmica da ascensão que domina interiormente o todo.

Portanto, a direcção da dependência é a peculiar de toda a teleologia: é recorrente. O ponto de que tudo depende não está no «princípio», que é o ponto de partida do movimento intelectual da *Lógica*, mas no fim, no resultado, no cume. A forma mais alta é o conjunto das formas. Dela «de-pende» toda a longa cadeia de formas. A imagem do «pender», da dependência, tem de ser tomada literalmente. A *Lógica*, entendida como sistema de categorias, não é um «edifício» no qual um fundamento de natureza mais elementar suporta os pisos superiores, mas uma cadeia que está «pendendo» do elo mais alto e no qual, elo por elo, o membro inferior pende do superior. No elo mais baixo, no «princípio», a dependência é a maior possível. O elo mais alto e último é o ponto fixo que confere estabilidade ao todo, é o independente, o incondicionado e o em si livre.

Este tipo de dependência não só caracteriza a *Lógica*, mas também todo o sistema. É o coração propriamente dito da con-

cepção hegeliana do mundo, quer dizer, a sua lei categorial fundamental, porque com ela Hegel expõe a lei formal do mundo. O aspecto físico-material tem a sua determinação no vivo, o vivo na consciência, a consciência no espírito objectivo, etc. Se se descrever uma cadeia de formas só superficialmente, dir-se-á que a teleologia das formas vai «para cima», o que significa, justamente, a tendência que há em todo o inferior em tornar-se superior. Por isso, a dialéctica não faz mais do que seguir a direcção da dependência que jaz nas coisas. Mas se se observar de mais perto o modo como a teleologia das formas está constituída, encontrar-se-á que em todas as partes o fim está suposto no processo e que, portanto, na tendência do inferior para o superior este está suposto naquele, por ser o determinante da sua tendência e ter um *prius* metafísico com respeito ao inferior; donde resulta que a dependência vai antes «para baixo», do superior para o inferior. E, com efeito, vê-se que a dialéctica não alcança paralelamente a dependência objectiva, antes o consegue no sentido contrário.

O fundamento metafísico pelo qual a dialéctica de Hegel não é dedução, nem pode sê-lo, encontra-se neste tipo de dependência total, próprio da cadeia das formas. Se se pretendesse deduzi-la, ter-se-ia de começar «de cima». Só se pode deduzir «de baixo» num sistema em que o superior se «apoia» no inferior, nunca num em que o inferior «dependa» do superior.

Se agora se perguntar como é que a dialéctica faz para inverter esta direcção, será fácil responder. Visto que ela não deduz, mas só «experimenta» e trata de conceber o experimentado, não está vinculada à dependência do objecto; arbitrariamente, pode segui-la ou opor-se a ela. Mas visto que deve descrever a série graduada, ter-se-á que decidir por uma direcção. E segue o caminho «para cima», no que usufrui da vantagem metódica de poder começar pelo mais simples e concebível. Poder-se-ia dizer que vai penosamente trepando por uma cadeia de elos em que cada um pende do outro a partir do que está em cima.

Mas no que diz respeito à dinâmica sucede o mesmo que se passava com o desdobramento e o sentido oposto da dependência: a dinâmica da dialéctica não é a da *res*. As categorias marcham numa sucessão inversa à que seguiriam se se partisse da essência do Absoluto. E visto que, por outro lado, a dialéctica deste é a autoconcepção ou a autoconsciência do Absoluto, ter-se-ia que dizer que o ser-para-si do Absoluto só coincide com o seu ser-em-si no grande todo, enquanto no singular estão separados. Por isso o axioma de Hegel, segundo o qual só o todo é verdadeiro, «experimenta» uma confirmação muito literal.

4. Ser, devir e Existência

A *Lógica* de Hegel tem um rosto duplo. Ao principiante parece ser um sistema de formas e leis secas. Tudo tem um aspecto abstracto, estranho à vida. Há nisto uma semelhança com a gramática, que só se torna viva para o espírito que reconhece nela a língua viva. Só que o reconhecimento do mundo, da vida e do espírito da *Lógica* é mais difícil. «Só a partir do conhecimento profundo das outras ciências o lógico se ergue para o espírito subjectivo, não como um universal abstracto, mas como o universal que encerra em si o reino do universal.»[1] Por isso é inevitável que o saber absoluto e de conteúdo mais rico apareça de começo como um «reino de sombras». E em parte alguma se sente mais isso do que no seu «princípio».

«Qual deve ser o princípio da ciência?» Nesta pergunta está contida a totalidade do pensamento sistemático. Sempre se procurou qualquer coisa de objectivamente primeiro e imediato, pois que o mediato seria já secundário. Mas logo que se torna claro o sentido próprio de tal exigência, vê-se que num todo entendido como vínculo omnilateral (como sistema ou mundo) é impossível esse primeiro incondicionado, «porque não há nada — nada no céu, na natureza, no espírito ou onde quer que seja — que não contenha tanto o carácter de imediato como a mediação, de tal modo que estas duas determinações se mostram como não separadas e como inseparáveis, e aquele contraste como um nada.»[2]

Na língua conceptual de hoje dir-se-ia que o imediatamente dado não é o objectivamente imediato. Em Hegel esta relação adquiriu carácter intuitivo mediante a relação entre fenomenologia e lógica. O imediato (o princípio) da *Lógica*, é o mediato (o alcançado) do processo integral da *Fenomenologia* (o seu fim). Mas, além disso, evidencia-se que, dentro da mesma Lógica, o princípio só pode imperar como tal, de um modo provisório e que no curso da investigação lhe aparece como qualquer coisa de mediato; inclusivamente observa-se que esta mediação atravessa todo o sistema e só vem a parar no membro final.

Mas, deste modo, o todo apresenta-se de antemão como um movimento circular «no qual o primeiro vem a ser o último e o último o primeiro».[3] A justificação do que pôs no «princípio»

[1] III. 47.
[2] III. 60 e seguinte.
[3] III. 65.

não está nele, quer dizer, nesta primeira posição, mas sim no processo, que é o único que mostra o que havia propriamente no princípio. Portanto, o «imediato» não é mais do que uma expressão da reflexão, que exprime unicamente a oposição à mediação e não o seu próprio ser mediato. Mas quando nele se reúnem ambos os momentos, a sua diferença tem de desaparecer e por isso o conceito do imediato não a exprime. Só poderia exprimi-lo qualquer coisa de simplesmente positivo, sem ressonâncias daquela oposição. «Na sua verdadeira expressão este estado de imediato simples é, portanto, o ser puro», quer dizer, «o ser em geral... sem determinação posterior ou plenitude»[1], pois em semelhante universalidade abstracta não é mais do que o algo em geral, uma positividade pura.

Mas, por outro lado, este princípio é eminentemente negativo. Visto das determinações sucessivas, é precisamente a carência de toda a determinação, o nada. Por isso tem agora um aspecto em si mesmo cambiante ou dialéctico. Assim como metodicamente o princípio é a contradição do estado imediato mediato, também pelo conteúdo será a contradição de um ser que não é. Põe-se uma ênfase particular sobre esta dialéctica do princípio, que é um modelo de toda a seguinte. Hegel deu-a com duas modalidades: como dialéctica do próprio princípio e como dialéctica do ser e do nada. Pelo seu conteúdo, ambas coincidem porque, em parte, ambas proporcionam o mesmo; mas, segundo a construção conceptual, diferem de modo fundamental e oferecem perspectivas diferentes.

O primeiro caminho é o seguinte: «Ainda não é e deve ser qualquer coisa: o princípio não é um puro nada, mas sim um nada do qual surge qualquer coisa; portanto, o ser já está contido no princípio. O princípio contém ambos, o ser e o nada; é a unidade do ser e do nada, ou também, é um não-ser que ao mesmo tempo é ser e um ser que ao mesmo tempo é um não-ser.» Por outro lado, visto que o princípio se refere ao que se segue, o ser e o nada ter-se-iam que distinguir nele. «É um não-ser que se refere ao ser como a qualquer coisa diferente; o que principia ainda não *é*; mas encaminha-se para o ser.» Mas já é alguma coisa, pois de outro modo não seria nenhum principiante. «Os contrários, o ser e o não-ser, estão, portanto, imediatamente reunidos nele; quer dizer, o princípio é a unidade indiferenciada deles.» Resulta, pois, que nele não só se encontra a contradição do ser e do não-ser, mas também a da sua diferencialidade e não-diferen-

[1] III. 62 e seguinte.

cialidade. O princípio é a «identidade da identidade com a não-identidade».[1]

Nesta dialéctica do princípio a ênfase reside na reflexão em si. A outra dialéctica, a do conteúdo, procede sem preocupações metodológicas. Pressupõe que a oposição entre o ser e o nada reside no princípio e pretende mostrar, também realmente, a sua diferenciação. Repare-se que o ser puro não tem nenhuma determinação, visto que «é a indeterminação pura e o vazio». Qualquer determinabilidade já seria uma diversidade, quer «dentro dele» quer fora dele. Ambos os casos são impossíveis, pois aquele pelo qual o ser teria de ser diferenciado seria já qualquer coisa que é. Resulta, pois, que no ser não se pode intuir nem pensar nada, o que significa que o ser é o nada.

E o que é que se passa com o nada? Há nele a mesma carência de conteúdo, a mesma falta de determinações e diferenciações. Há aqui também um vazio no intuir e pensar. Não é possível encontrar a sua diferença em relação ao ser, que se havia admitido como evidente. Ambos, o ser e o nada, só se podem esboçar negativamente, e as negações com que isto acontece são as mesmas. «Por isso, o nada é a mesma determinação, ou antes, a mesma falta de determinações, quer dizer, o mesmo que é o ser puro.»[2]

Esta primeira dialéctica do conteúdo, que a *Lógica* apresenta, é muito simples, formalmente transparente e em si mesma sem dificuldades fundamentais. Todavia, introduz o pensamento, de um só golpe, no abismo do próprio Absoluto. «A proposição: o ser e o nada são o mesmo, apresenta-se à representação ou ao entendimento como uma proposição paradoxal que porventura não a tomem a sério. De facto, esse princípio é dos mais duros que se podem pensar, pois o ser e o nada são uma oposição completa no seu estado de imediato, quer dizer, fora de alguma determinação que já contenha a sua relação com outra.»[3] Qualquer outra oposição parece ser superável; mas «no ser e no nada, pelo contrário, a diferenciação está na sua carência de fundo e, justamente por esse motivo, não está em nenhuma diferença, pois ambas as determinações têm a mesma falta de fundo.»[4]

Mas o que se exige ao pensamento é justamente que pense a identidade entre o ser e o nada como qualquer coisa de positivo e que cunhe o seu conceito. Só poderá consegui-lo quando puder mostrar em ambos qualquer coisa de comum e de positivo. Ora

1 III. 68.
2 III. 78.
3 VI. 171.
4 Ibid. Nota.

bem, tal coisa é muito possível, mas não pode ser mostrada directamente no ser e no nada, mas sim na sua dialéctica. Dialecticamente não se pode dizer que o ser seja um nada, mas, unicamente, que o ser se evidencia como um nada e que, ao evidenciar-se assim, se converte nele. «O que a verdade é, não é o ser nem o nada, mas sim que o ser se transformou — não se transforma — no nada e o nada no ser.» Deste modo, a ênfase já não recai na sua dualidade e contrariedade; recai no comum entre ambos, quer dizer, na passagem — naturalmente entendida na sua significação intemporal — num momento das conexões, do fluir, do movimento, do contínuo, ou seja em qualquer coisa que é positiva em sentido eminente.

Se perguntarmos agora o que é «a verdade» do ser e do nada não poderemos responder com nenhuma das determinações anteriores. A verdade não está na sua «indistinção» (identidade), nem na sua diferencialidade (não-identidade), está — como é manifesto — num terceiro elemento que os reúne, quer dizer, em qualquer coisa que literalmente não só é a coexistência do realmente contraditório (ser e nada), mas também é a identidade da sua identidade com a não-identidade. É qualquer coisa na qual tanto se conserva a identidade como a não-identidade. Logo, a «verdade» do ser e do nada consiste em que «imediatamente cada um se desvanece no seu contrário».[1]

Semelhante qualquer coisa é-nos muito conhecida. Aparece no conceito antigo e conhecido do «devir». Os pré-socráticos tinham-no caracterizado como o movimento duplo da «geração e corrupção», isto é, como passagem do não-ser para o ser e do ser para o não-ser. Heraclito chamava ao devir o «caminho para cima» e o «caminho para baixo». E foi o primeiro a reconhecer e afirmar a identidade entre ambos os caminhos: o nascimento e a morte constituem, ao mesmo tempo, um e o mesmo devir. Não são dois processos, mas sim um: o morrer de um é o nascer do outro. De um ponto de vista objectivo, já está aqui contida toda a dialéctica do ser e do nada. Mas apenas é preciso transpô-la com Hegel para o intemporal e essencial. A única forma possível, e por isso necessária, que parte da própria subsistência do ser e do nada — quer dizer, a forma categorial pela qual existem como categorias do Absoluto — está nessa passagem mútua, que se apresentava ao pensar representativo como exigência impossível. «A sua verdade é este movimento do desaparecimento imediato de um no outro; é o devir, ou seja, um movimento em que ambos, o ser e o nada,

1 III. 79.

são diferentes, mas mediante uma diferença que também se resolveu imediatamente.»[1]

Este primeiro caminho intelectual, completamente fechado em si, é sumamente instrutivo para o objectivo e para a marcha dialéctica da *Lógica*. Hegel dotou-a com um comentário prolixo de notas que, como as achegas de Henning à *Enciclopédia*, constituem um material adequado peculiarmente para uma introdução. Sobretudo são orientadoras mediante a iluminação multilateral que, a partir de domínios concretos de problemas, lançam sobre categorias na aparência abstractas. Só destacaremos algumas delas.

«O devir é o primeiro pensamento concreto e, com isso, o primeiro conceito com respeito ao qual o ser e o nada são abstracções vazias.»[2] As abstracções são e permanecem ambíguas e conduzem a certos «arrazoados» que desaguam em subtilezas sofísticas. Seria, por exemplo, um jogo trivial a trasladação cega e não desenvolvida da identidade entre o ser e o nada para as coisas empíricas. Se as trasladarmos, por exemplo, para «cem táleres no meu activo» — no qual o ser e o não-ser constituem, como é manifesto, uma diferença essencial — tal identidade seria irrisória. O entendimento que argumenta deste modo é chamado «são», mas, em vez de ser o entendimento «são» do homem, é-o das suas abstracções subtis, pois, sem o notar, altera o sentido da proposição. Com efeito, desloca a significação do ser puro para o «ser determinado» e a do nada puro para a de um «nada determinado». É natural que deste modo não impere a identidade.[3] Semelhante arrazoado é uma subtileza sofística «baseada em supostos infundados». «Mas chamamos dialéctica ao movimento altamente racional no qual as coisas que parecem ser absolutamente separadas se interpenetram por si mesmas através do que elas são e onde o suposto se anula. A natureza dialéctica do ser e do nada imanente está no facto de ela mostrar a sua unidade, o devir, com a verdade deles.»[4] Mostra-se aqui com toda a clareza o modo como Hegel entende a sua dialéctica. É dialéctica da *res*, o pensamento só coopera e a *res* só se esgota nele quando este se eleva até ela.

O «devir» é a forma fundamental de todo o ser superior. Movimento, vida, desdobramento espiritual, acção, história, todas têm implícita em si a categoria fundamental do devir. A estas

[1] III. 79.
[2] VI. 175.
[3] III. 82 e seguinte.
[4] III. 108.

formas superiores chama Hegel «aprofundamentos do devir»[1], e só a partir delas é possível medir, olhando para trás, a importância da categoria fundamental. É de interesse especial a luz que isto lança sobre a estratificação das categorias. Nas categorias superiores, mercê da sua estrutura complexa, mostra-se claramente um retorno das inferiores; mas estas são só momentos. No seu retorno, as categorias inferiores transformam-se também: mediante novos momentos convertem-se em qualquer coisa de diferente e mais alto. Esta circunstância exprime claramente uma legalidade categorial que domina o sistema da *Lógica*.

Também sobre o conceito de Deus cai a partir daqui uma luz peculiar. Isto é qualquer coisa de compreensível em si, pois todas as determinações que a *Lógica* desenvolve são categorias do Absoluto. O facto de o nada, ao lado do ser, ser a «segunda definição do Absoluto»[2] significa nada menos que Deus é e não é, e que a sua verdadeira essência está, por consequência, na unidade de ambos, quer dizer, no devir. Este devir, entendido como devir do mundo, é a lei do desdobramento próprio da sua essência, e significa a vitalidade originária que nos seus graus superiores se torna consciência, autoconsciência, ser espiritual. Se Deus fosse entendido como mero ente careceria de vida, seria uma substância imóvel, como a de Spinoza. E não se poderia ver como, a partir dela, se poderiam entender a vida, a consciência e o espírito. Assim concebida, semelhante exigência mostra-se como um equívoco vulgar.

Todavia, os veneráveis pensadores da Idade Média dirigiram toda a sua argúcia ontológica para provar que Deus «é», mas nem sentiram a exigência de provar também que «não é». O famoso argumento ontológico encobre essa situação mediante um conceito de existência concebido demasiado estreitamente. A «existência» deveria corresponder às formas secundárias, aos entes particulares e determinados na sua peculiaridade. Mas o sentido da argumentação refere-se, não obstante isso, à determinação fundamental, ao ser em geral. Hegel reabilita a argumentação, todas as vezes que alude a ela, contra o ataque kantiano, atendendo ao sentido desta determinação fundamental. A primeira tese da sua *Lógica*: o Absoluto é ser, é a do argumento ontológico. Mas a segunda tese: o Absoluto é nada — na qual Hegel julga reconhecer o Nirvana dos Hindus — não é por isso, todavia, o aniquilamento da primeira. Na verdade, contradi-la, mas semelhante contradição é real na essência de Deus. Só assim Deus é vivo,

[1] VI. 177.
[2] VI. 169.

criador, força e espírito. «Logo, no próprio Deus, a qualidade, a actividade, a criação, o poder, etc., contêm essencialmente a determinação do negativo: são um produzir de qualquer coisa de diferente.» [1]

De acordo com isto, o argumento ontológico tem e não tem, ao mesmo tempo, razão; tem razão naquilo que prova, não tem razão naquilo que não prova. É verdadeiro e ao mesmo tempo falso, pois é só a metade da verdade. Os seus críticos pensam sempre que o argumento demonstra demasiado; mas o erro reside antes em demonstrar muito pouco. A verdade está em Deus ser ao mesmo tempo a unidade do ser e do não-ser, a sua diferença e não-diferença. E isso significa que Deus é o devir do mundo, o processo contínuo da criação de todas as coisas. Deste modo, traslada-se simultaneamente para as coisas finitas o que vale para Ele. O criador conserva ainda em si, ao longo de toda a sua linha, a determinação fundamental de que procede. Portanto, enquanto o entendimento humano «são» separa, angustiosamente, o ser do não-ser, e julga que todo o ente está ameaçado pelo seu mero contacto com o não-ser, para o pensar especulativo, em troca, vale o princípio segundo o qual «não há nada no céu ou na terra que não contenha em si mesmo os dois, o ser e o nada». [2]

Deste modo resolve-se toda uma série de problemas antiquíssimos que foram em todos os tempos objecto das subtilezas «dialécticas». O princípio *ex nihilo nil fit* com o qual se pensava deter todo o devir autêntico, evidencia-se como uma «tautologia sem conteúdo». [3] Este princípio é justo quando se entende em relação ao nada absoluto e isolado; é falso quando se refere ao predicado do nada que acompanha e completa todo o ser. Mas se se considerar que «em parte nenhuma do céu e da terra» existe um nada isolado, carece de objecto e é falso para o mundo real.

Na forma mais concreta mostra-se o mesmo na «dialéctica hostil ao princípio do mundo... pela qual se deveria provar a eternidade da matéria». Esta «dialéctica vulgar» tem o teor seguinte: «nada pode começar, nem enquanto é alguma coisa nem enquanto não é... se o mundo ou qualquer coisa devesse começar, teria que começar do nada; mas no nada não há começo, quer dizer, o nada não tem começo, pois que este tem implícito um ser, e o nada não contém ser algum». [4] A consequência é evidente. Mas, o que aconteceria se o nada contivesse um ser? Que sucederia se o mundo «começasse» porque há qualquer coisa que tanto é como não é? Isto modifica subitamente a situação. É que o que ao mesmo tempo é e não é, não é outra coisa senão o próprio devir. E o devir é justamente o positivo de todo o princípio.

É certo que no devir o ser e o nada «desaparecem»; mas, não obstante, estão distintamente contidos nele. Ou também: ambos retornam no devir como momentos seus, mas com uma configuração modificada a tal ponto que cada um desses elementos representa muito mais uma forma peculiar da unidade entre o ser e o nada: o nascer e o morrer. Portanto, a dualidade entre o ser e o nada conserva-se na sua unidade (no devir) «como duas unidades semelhantes». E o contraste originário repete-se como contraste na direcção do devir: do nada para o ser e do ser para o nada. Mas semelhante oposição não impede que eles — segundo o princípio de Heraclito — sejam o mesmo, quer dizer, não dois movimentos, mas um. «Ambos são o mesmo, devir, e também estas direcções tão diferentes se interpenetram e paralisam reciprocamente.»

Para Heraclito, que entendia o processo no sentido temporal e material, esta identidade significava qualquer coisa de concreto e completamente palpável, quer dizer, que sempre o nascer de uma coisa é, ao mesmo tempo, o perecer de outra e vice-versa, que, portanto, a direcção do processo é relativa à correspondente determinação e que por isso esse caminho, na aparência duplo, só é um, ou também, que todo o devir é a passagem de um para o outro. Para Hegel, que está muito mais aquém de qualquer determinação e particularidade, a coisa é diferente. Não se estende até às coisas e ao processo temporal. As duas direcções têm de apresentar-se de outro modo, a partir da sua própria essência, quer dizer, dialecticamente, da análise dos «momentos» do devir. «Uma é o perecer, o ser passa a nada, mas o nada é também o contrário dele mesmo, passagem para o ser, nascer. Semelhante nascer é a outra direcção; o nada passa a ser, mas o ser supera-se também a si mesmo e é muito mais a passagem para o nada, é perecer.»

Neste ponto vê-se distintamente o modo de trabalhar da lei formal da dialéctica. Ao mesmo tempo apresenta-se o interior ou a estrutura particular das relações para as quais só existe uma dialéctica do devir, que pode ser unicamente captada na constituição particular dos seus momentos. O devir material, pelo contrário, é um caso especial. Nele é muito visível a identidade entre o nascer e o perecer; mas a sua lei não reside na visibilidade, reside na essência das suas próprias direcções. «Elas não se

---

[1] III. 81 e seguinte.
[2] III. 81.
[3] III. 80.
[4] III. 106.

superam reciprocamente, quer dizer, uma não é exterior à outra, mas sim cada uma supera-se a si mesmo e é, em si mesma, o contrário dela mesma.»[1]

O grau seguinte é a «existência» — uma nova forma de ser na qual a passagem desaparece e se repõe na serenidade do ser. Hegel chama «superação do devir» a este passo, entendido no seu duplo significado do desaparecer e conservar: os momentos conservam-se todos, embora modificados, como se fossem qualquer coisa de novo; todavia, podem ser reconhecidos, mas com outra determinação. O que desaparece neles é o próprio devir sem trégua. Dialecticamente esta circunstância apresenta-se de tal modo que o devir, ao superar os seus momentos (o ser e o nada), também se supera a si mesmo. Quando os momentos desaparecem, desaparece o devir. Mas visto que o devir é «inquietação sem repouso», ao desaparecer condensa-se num «resultado sereno».

Também neste resultado perdura o contraste entre o ser e o nada, mas não na dinâmica do nascer e do morrer. «De harmonia com o seu devir, a existência é, em geral, ser com um não-ser», porque é um ser determinado, e a determinação é a diferença do ser puro do princípio.[2] Mas como determinada, a existência é qualidade. E nessa qualidade reside a nova unidade do ser e não-ser: realidade e negação, quer dizer, a determinação qualitativa, como conteúdo do ser e entendida como limitação, distinção ou exclusão do ser outro. «A qualidade, enquanto vale distintamente como entitativa, é realidade; enquanto está afectada por uma negação é negação em geral, quer dizer, também uma qualidade, mas uma qualidade tal que tem o significado de ser uma carência e que logo se determina como confinante ou limite.»[3]

Aqui tem o seu lugar lógico o princípio de Spinoza *omnis determinatio est negatio*, que é de «importância infinita», sempre que o negativo, no sentido qualitativo, não seja tomado como o definitivo.[4] Constitui o momento da distinção da existência. Mas esta distinção consiste num algo que se opõe a outro algo. Por isso lhe é também externa. O que está presente é «a existência, não entendida como existência indiferenciada como ao princípio, mas sim como voltando a ser igual a si mesma pela superação do diferente, quer dizer, a simplicidade da existência, por meio desta superação. Tal ser superado do diferente é a própria deter-

[1] III. 109.
[2] III. 113.
[3] III. 115.
[4] III. 117.

minabilidade da existência; é o ser-em-si: a existência é existente, é algo.»[1]

Visto que a diferença é já negação, temos na sua superação uma negação da negação, portanto qualquer coisa de «real», ou como Hegel diz: «a relação simplesmente entitativa faz-se a si mesmo». Se se reflecte sobre as formas mais altas do existente, sobre o vivo, o pensante (o Eu), etc., será fácil imaginar o que é este «ser-em-si». Só é abstracto na sua forma fundamental, puramente categorial. Mas o carácter do positivo, entendido como resultado da negação negada, conserva muitos dos seus vestígios no vazio lógico. Continua a ser o determinante da relação «do algo e do outro», no retorno do devir, mantém-se como «variação» na qual nos sai ao encontro um «devir já concreto e devindo».

5. Finidade e infinidade

O existente, entendido como o algo que se opõe a outro algo é o finito. Com esta definição inicia-se uma investigação que deve ser considerada a parte mais brilhante da *Lógica* hegeliana, a obra magistral da sua dialéctica. Ao mesmo tempo, neste capítulo Hegel desenvolve a partir dos seus fundamentos as bases para a concepção do mundo do seu sistema. A própria finidade é qualquer coisa do negativo e o positivo em relação a ela é o infinito. Mas entre as categorias do Absoluto, o infinito é o que exprime de modo mais adequado o seu carácter mais próprio e fundamental — tanto que desde tempos remotos o infinito se identificou com o Absoluto e que as épocas mais diferentes corroboraram tenazmente esta identificação. Semelhante concepção tradicional é também a de Hegel; todas as outras determinações só são determinações condicionais do Absoluto, «enquanto o infinito significa simplesmente o Absoluto».[2] Em Hegel, como em Plotino e outros, esta concepção apoia-se, em última instância, num juízo de valor, segundo o qual o finito e o que perece — justamente em virtude da sua finidade — são o menos valiosos; com frequência bastou esta observação para que signifique um nada. E porque o homem, pela forma da sua existência, está ligado às esferas da finidade, o infinito tem que mostrar-se aureolado pelo brilho do sublime.

«Algo e outro», eis aqui a relação da qual parte o pensamento. Ambos são existentes, ambos são algo e ambos são outro.

[1] III. 120.
[2] III. 147.

«Esta qualidade das determinações de serem perfeitamente idênticas só diz respeito à reflexão externa, à comparação entre ambas; mas como o outro é posto em primeiro lugar, estará por si mesmo em relação com o algo, mas também por si mesmo fora dele.»[1] Ora bem, o outro é o negativo do algo existente, quer dizer, a sua «não-existência». Mas, visto que está referido ao algo, este conserva-se na sua não-existência. «É essencialmente uno com ele e essencialmente não-uno com ele.»[2] Semelhante estar contido nele, e, ao mesmo tempo, separado dele, é certa relação de espécie peculiar que imprime aos dois membros um carácter especial categorial do ser: o «ser-para-outro».

O que se opõe a esta determinação é o «ser-em-si», que expresso formalmente é a «relação com o mesmo perante a sua relação com outro; é a igualdade consigo mesmo, perante a sua desigualdade».[3] Expresso pelo conteúdo, dir-se-á que o que é em-si necessita absolutamente não ser para-outro, e que o que é para-outro não é em-si. Certamente que ambos podem coincidir. A *Fenomenologia* proporcionou toda uma série de exemplos de semelhante divergência mútua; o objecto evidenciava-se sempre como diferente do que era para a consciência, e a concordância só se estabelecia posteriormente.

Ambas as categorias, ser para-outro e ser em-si, «constituem os dois momentos do algo». Este par de conceitos entrecruza-se com os do «algo e o outro». Tanto o algo como o outro são ao mesmo tempo ser-para-outro e ser-em-si. Isto é o idêntico neles. Ao mesmo tempo conservam-se aqui as antigas categorias fundamentais do ser e do nada. O ser-em-si é para o algo o lado do ser; o ser-para-outro — entendido como relação com a sua não-existência — é o aspecto do não-ser. A relação entre ambos constitui uma estrutura reconfigurada, uma estrutura categorialmente nova: o modo segundo o qual o ser e o não-ser se conservam no existente difere do devir. E porque o carácter categorial do existente não consiste mais do que na relação dos seus momentos, a análise desta relação será a análise propriamente dita da existência.

«Na medida em que qualquer coisa é em-si, subtrai-se ao ser-outro e ao ser-para-outro»; e «na medida em que qualquer coisa é no outro ou para-outro, subtrai-se ao próprio ser». Nisto reside a oposição dos momentos. Por outro lado, o que é qualquer coisa em-si é também «fora dele», isto é, para-outro. «Isto leva a uma determinação posterior. O ser-em-si e o ser-para-outro são para já diferentes; mas se qualquer coisa tem nela o mesmo que é em si, e a inversa, se o que é como ser-para-outro é também ser-em-si, haverá uma identidade do ser-em-si e do ser-para-outro, segundo a determinação que o algo mesmo é um e o mesmo dos dois momentos, portanto, são inseparáveis nele.[1]

[1] III. 123 e seguinte.
[2] III. 124.
[3] III. 125.

Também neste caso o formal da definição pode enganar facilmente sobre o seu sentido, que é muito lato. Não é possível esgotá-lo na esfera ainda sem conteúdo da existência. Só é patente no retorno concreto, por exemplo, na dialéctica do «externo e do interno» que já aparece na *Fenomenologia* assim como na do conceito e realidade. Mas, sobretudo, o seu jogo interno torna-se muito claro na questão da «coisa em si». Kant tinha-a tratado como uma mera questão gnoseológica e satisfez-se com negar-lhe a sua «cognoscibilidade». O suposto para ele era que o «fenómeno» é fundamentalmente diferente da coisa em si. Para Hegel, o problema é ontológico.[2] Ser-em-si e fenómeno são categorias do Absoluto, postas em correlação mútua. Com efeito, o «fenómeno», tal como é, é «para nós» (para o sujeito), portanto, é um simples caso especial do ser-para-outro. Ora bem, se o ser-para-outro fosse, por essência, indiferente ao ser-em-si, a tese kantiana manter-se-ia com razão e dever-se-ia levar a coisa em si a uma transcendência sublime, não alcançável pelo conhecimento. Mas revelou-se que não é assim; antes, que tudo o que é qualquer coisa «para» outro tem que ser, pelo menos, qualquer coisa em si, pois tem que ser «nele» o que é para-outro. Deste modo, no ser-para-outro está sempre contido o ser-em-si. Ou, expresso na linguagem de Kant: no fenómeno está sempre dada a coisa em si e não se pode conhecer o fenómeno sem conhecer qualquer coisa em si. O fenómeno é justamente a manifestação da coisa em si, e a inversa: a coisa em si é o que se manifesta no fenómeno.

Hegel exprime isso a seu modo assim: «Diz-se que as coisas são em si quando são abstraídas de todo o ser-para-outro; quer dizer, quando são pensadas sem qualquer determinação, como um não-ser. Certamente que neste sentido não se pode saber o que é a coisa em si. É que a pergunta: o quê? exige que sejam dadas determinações; mas se a coisa que por exigência teria que dá-las deve ser ao mesmo tempo em-si, quer dizer, sem determinações, fica posta na pergunta, sem pensá-lo, a impossibilidade da resposta, ou só se dará uma resposta completamente absurda.» O erro reside na captação do conceito do ser-em-si que, ao estar unica-

[1] III. 126.
[2] Para evitar equívocos, lembra-se que o próprio Hegel designou a lógica do ser e da essência, com toda a precisão, como ontologia; cf. III. 55.

mente determinado pelo problema do conhecimento, é insuficiente. Mas este conceito, como qualquer outra determinação do ser, é uma categoria absolutamente ontológica. Se o conceito for captado como tal vê-se que entre ele e o seu correlativo, quer dizer, o ser-para-outro (fenómeno) existe uma relação sempre ontológica e indissolúvel. Quando se prescinde de semelhante referência faz-se da coisa em si aquela «noite do Absoluto» da qual só se sabe que nela tudo é uno. «Sabe-se muito bem o que há *nestas* coisas em si; como tais não são mais do que abstracções vazias, desprovidas de verdade. Mas o que em verdade é a coisa em si, está exposta na *Lógica*.»[1]

Desde Kant introduziu-se a infinidade (totalidade) na coisa em si, enquanto a finidade reside no fenómeno: por isso, nesta aclaração da relação entre o ser-em-si e o ser-para-outro já está a dialéctica do infinito. Mas ainda carece da sua forma própria. Um passo mais e depara-se com outro par de conceitos: «determinação e qualidade».

O vocábulo *determinação* significa aqui qualquer coisa mais do que mera determinabilidade, do que constituição especial de qualquer coisa, do que qualidade em geral. Na relação mencionada dos momentos, a determinação corresponde ao lado do ser-em-si e a qualidade ao lado do ser-para-outro. Aquela é o interno daquilo de que a constituição é para fora. «A determinação é a determinabilidade afirmativa, como o ser-em-si, ao que o qualquer coisa como que se adequa na sua existência perante o seu entrelaçamento com o outro, pelo qual seria determinado, e ao manter a sua igualdade consigo mesmo fá-la valer no seu ser-para-outro.»[2] Mas só se chega ao fundo da questão quando ao tomar em atenção o sentido duplo da palavra *determinação* que Hegel emprega aqui ao lado do simples significado ontológico da *determinatio* — que segundo o princípio de Spinoza é negação — surge o sentido teleológico de destino, de «destino para qualquer coisa», o qual já não é, de maneira alguma, negativo, mas sim de facto uma «determinabilidade afirmativa». Isto torna-se muito patente se se observar como Hegel para exemplificar isso recorre ao «destino do homem», quer dizer, o da «razão pensante». E o disfarce cai por completo quando este termo aparece na explicação do conceito do dever ser. «Mas este mesmo destino só é um dever ser, isto é, com o conteúdo que está incorporado no seu em-si, está na forma do ser-em-si em geral, perante a existência não incorporada nele.» O destino opõe-se, portanto, a uma realização e ambos

[1] III. 127.
[2] III. 130.

constituem o ser-em-si do algo. **Deste modo, torna-se transparente** a metafísica teleológica do Absoluto. **Nesta parte da *Lógica* e por** meio da marcha objectiva da **dialéctica irrompe a concepção** sistemática. O dever ser desempenha um **papel condutor entre as** categorias do ser, de outro modo intactas, **ainda que a sua impor**tância esteja no começo encoberta.

A partir daqui está-se em condições de compreender **melhor** a diferença entre a determinação e a constituição **qualitativa de** um existente. «Quando qualquer coisa se concebe no **influxo e nas** relações externas, está constituída assim ou de outro modo.» **Na** «determinação», a relação externa é contingente. «Mas **é qualidade** do algo abandonar esta exterioridade e ter uma constituição.» O que se disse ainda se torna mais claro em relação ao conceito de modificação a cuja essência pertence que o que varia apareça no que permanece idêntico. A modificação propriamente dita só corresponde, em geral, à constituição qualitativa de um existente e não à determinação que reside no seu ser-em-si. «Ela é no algo o que vem a ser no outro. Este mesmo conserva-se na modificação, que só diz respeito a esta inautêntica superfície do seu ser-outro e não à sua determinação.»

Hegel pôde levar esta relação ao seu cúmulo: «Segundo a sua determinação o algo é indiferente à sua constituição qualitativa.» Mas, por outro lado, a identidade do ser-em-si do ser-para-outro mantém-se na indiferença. O primeiro manifesta-se no segundo e desta maneira supera-se a indiferença. «A determinação converte-se por si mesma em constituição qualitativa, e esta naquela.» Tal coisa explica-se pela dialéctica anterior do ser-em-si: «na medida em que o que é qualquer coisa em-si está nele, será afectado pelo ser-para-outro. A determinação como tal está aberta à relação com outro».[1] Logo, o ser-em-si aceita o negativo do ser-outro, quer dizer, «a negação» é posta como «imanente» no algo, «como seu ser interior desenvolvido».[2] A relação externa do algo e o seu outro é, no fundo, uma relação íntima entre o algo em si e o outro em-si. «O algo refere-se, a partir de si mesmo, ao outro, porque o seu outro está posto nele como o seu próprio elemento.»

O sentido desta interioridade mostra-se no fenómeno do «limite». Pertence ao em-si do algo o facto de ser a negação do seu outro, «o cessar de um outro nele». Enquanto o algo se refere negativamente ao outro, conserva-o, ao mesmo tempo, no seu ser-em-si. Pois «este outro, o ser interior do algo, entendido como

[1] III. 131.
[2] III., 132.

negação da negação, é o seu ser-em-si». Esta nova relação, ao mesmo tempo interna e externa — limitação em si e limitabilidade com respeito ao seu outro — é «o limite».[1]

Como é natural, no conceito do limite tem de se repetir a dialéctica do algo e do seu outro. O limite é o negativo «do algo em geral», na medida em que ambos os algos «se separam mutuamente» dos seus outros mediante o limite. Por outro lado, este é «ao mesmo tempo o ser de algo», que tem nele a sua qualidade. Assim, se se entende o limite no sentido lato, quer dizer, no sentido qualitativo, poder-se-á entender de modo positivo a sua situação intermediária peculiar entre os dois algos: será aquilo pelo qual ambos são qualitativamente o que são, e não são o que não são. Por isso, pode valer o princípio seguinte: «no seu limite o algo é e não é»; ou expresso mais explicitamente: «o algo tem o limite nele mesmo e é algo por meio da mediação do que é também o seu não-ser. O limite é a mediação em virtude da qual o algo e o outro tanto são como não são».[2]

O negativo no limite, aquilo que já a representação pressentia como seus conceitos, é algo de muito positivo: «o limite é o meio de ambos e nele terminam». O algo e o outro têm a sua existência mais além de cada um deles, inclusivamente mais além daquilo que lhes é comum, do limite. Mas na medida em que são diversos, ambos só são algo diferentes mediante o limite; e na medida em que a existência de ambos é determinada, a identidade dos seus limites retém justamente nos dois «o facto de algo ter a sua existência só no limite»; e assim, também o posterior, quer dizer, o facto de algo «igualmente se separar de si mesmo e mais para além de si indicar o seu não-ser e exprimi-lo como seu ser, trocando-se, deste modo, nele».[3] O característico do limite está em este ir mais além de si, e, para o que ele limita, tal coisa significa um «ser fora de si» da determinabilidade. «Os limites são o princípio daquilo que eles limitam.» O ponto não é só o limite da linha, a linha não é só o limite da superfície, mas também os seus começos; e o começo é princípio.

Hegel concebe este ser princípio de um modo completamente dinâmico; e o sentido oculto da dinâmica é teleológico. «A outra determinação é a inquietação do algo no seu limite, pois é-lhe imanente ter a contradição que o leva mais para além de si mesmo.» Como exemplo valem outra vez o ponto e a linha, que

[1] III. 133.
[2] III. 134.
[3] III. 135.

têm em si a tendência para o «movimento»: são começos «que se repelem por si mesmos a partir de si mesmos». O ponto converte-se em linha quando «se move em si e a faz nascer».[1]

Assim se alcança o conceito da finidade. Na concepção de Hegel o finito é, por assim dizer, uma bomba carregada de dinamite cuja força de expansão faz estalar os limites que a encerram. A limitabilidade culmina aqui na contradição interna mais dura. No fundo volta-se à antiga contradição entre a determinação e a constituição qualitativa, vista na sua tensão, como força expansiva: «O algo, posto com o seu limite imanente como a contradição de si mesmo, por meio do qual é levado e impelido mais para além de si mesmo, é o finito.»[2]

O *pathos* da finidade tem sido desde todos os tempos entendido como o da caducidade e da morte. O germe do caducar, o não ser no ser, pertence ao ser das «coisas» como finitas. A sua verdade está no seu «finalizar». Mas o entendimento cinge-se a esta negatividade: para ele significa o único positivo; «a finidade é... a categoria mais tenaz do entendimento», pois é «a negação fixada, entendida como em si». Esta fixidez produz a aparência do contrário, do afirmativo, e o entendimento atém-se uma vez mais ao fixo. «O entendimento persiste nesta tristeza da finidade quando põe o não ser na determinação das coisas, fazendo-o, ao mesmo tempo, imperecedouro e absoluto. A caducidade da coisa não poderia perecer senão no seu outro, no afirmativo; assim se separou dela a sua finidade; mas esta é a sua qualidade invariável, quer dizer, a que não passa para o seu outro, ou seja para o afirmativo; logo, é eterna.»[3]

De semelhante trama desprendem-se, como momentos do finito, «os confins e o dever ser». O ser em si de algo era o seu «destino» e a constituição qualitativa, como ser-para-outro, o seu «limite». Se se conceber a determinação como a tendência interior e a força de expansão — como um dever ser actual — o limite tem nele a significação de «confim». O dever ser é a transcendência do algo, o seu ir mais além de si mesmo, enquanto o confim é o seu ficar dentro de si mesmo. Ambos são rigorosamente correlativos entre si, autênticos «momentos» do finito. É que sem confim o dever ser estaria já cumprido e já não seria um dever ser; mas sem dever ser, o confim não confinaria nada e portanto não seria confim.[4]

[1] III. 136.
[2] III. 137.
[3] III. 138.
[4] III. 141.

«O que deve ser é e não é ao mesmo tempo.» Por isso, de modo semelhante ao que ocorria com o limite, também tem que haver uma identidade na diversidade dos momentos. «O confim do finito não é um confim exterior, mas sim a sua própria determinação; e tanto o confim como o dever ser é o próprio finito, é o comum a ambos, ou melhor, aquilo pelo qual ambos são idênticos.» Expresso positivamente, como relação, isto significa o seguinte: como dever ser o algo está elevado acima dos seus confins; mas, inversamente, o algo só tem o seu confim como dever ser. Ambos são inseparáveis. O algo tem um confim quando tem a negação dentro da sua determinação, e esta é o ser superado do confim.[1]

Este desdobramento da contradição, que reside na essência do finito, pode demonstrar-se na ética do dever ser de Kant e Fichte. «"Tu podes, porque deves": — semelhante expressão, que devia dizer muito, reside no conceito do dever ser, pois o dever ser é o ir mais além do confim.» O poder só é abstracção, quer dizer, nada mais que a superação do negativo do confim. «Mas, inversamente, também é correcto o contrário: «"Tu não podes, porque deves" — pois no dever ser reside o confim como tal.» O não poder não só é a mesma abstracção da negatividade não superada no dever ser, mas também o que existe de maneira permanente. O dever ser mantém-se encerrado na mesma finidade que o seu limite. O entendimento deixa-se apanhar por esta relação e, de facto, está encerrado nela. Ao tropeçar com um confim pensa que não poderia ir mais além dele. «Nesta afirmação falta a consciência de que isto mesmo, quer dizer, o facto de que qualquer coisa esteja determinada como confim, já significa tê-lo ultrapassado».[2]

No desenvolvimento dos momentos do finito está já contida a passagem para o infinito: o lado interno do algo, a determinação, o ser-em-si, o dever ser e a sua expansibilidade não são mais do que o Absoluto revelando-se a si mesmo no finito; não são outra coisa senão o infinito — entendido como o outro ou o afirmativo do finito — irrompendo como negação da sua negatividade. Mas o infinito ainda não é de modo algum alcançado aqui. «Por outro lado, o dever ser é o transpor o confim, mas é um transpor em si mesmo só finito. Por isso, tem o seu lugar e a sua validade no campo da finidade, onde mantém o ser-em-si dentro do confinado e o afirma como regra e essência frente ao nulo.»[3]

---

[1] III. 142.
[2] III. 143.
[3] III. 145 e seguinte.

O exemplo pertinente para isso é o «dever» da concepção kantiana, tal como ali se volta «contra» a própria vontade, contra o egoísmo e o interesse individual. Para Kant e Fichte o dever ser era a expressão do infinito no mundo, pois pertence-lhe o progresso infinito. Mas na essência do progresso reside, na verdade, o não ser aquilo para o qual tendia. E na medida em que tal objectivo é o infinito propriamente dito — pense-se na «tarefa» eterna de Kant — o infinito será tão transcendente ao progresso como ao finito. Esta é a razão por que Hegel remete o dever ser como tal à esfera da finidade, despojando-o do nimbo do sublime. É próprio da essência do dever ser — como do progresso — o existir enquanto *não for realizado*. Deste modo, ao longo do seu avanço conserva em si mesmo o seu correlativo categorial: o confim. Se este se suspendesse em algum ponto, o devindo realizar-se-ia e finalizaria o progresso. Tal realização seria, pois, o infinito propriamente dito. Mas no infinito tanto o dever ser como o progresso estão superados.

Esta dialéctica do dever ser conduz à importante diferenciação hegeliana entre a «má» e a «verdadeira infinidade».

A primeira tem a forma do progresso, que jamais alcança o seu fim, quer dizer, em que a infinidade propriamente dita nunca é alcançada. E nisto, justamente, consiste a sua «maldade». Opôs-se à finidade, mas ela própria permanece na finidade.

Isto sucede deste modo: o infinito põe-se como oposto ao finito, como o que o transcende. Logo, o infinito, entendido como o ente que é propriamente, está ali perante a negatividade (limitabilidade) do finito, cuja «determinação» entitativa fez saltar o limite com o dever ser. «O infinito é a negação da negação, é o afirmativo, é o ser que se repôs a partir da limitabilidade.»[1] Mediante isto, o infinito voltou a deslocar-se para o finito, para aquela posição que já conhecemos pela relação categorial entre o algo e o seu outro, quer dizer, para aquela relação de uma limitação mútua. Daquela mostrara-se que não só estava extrinsecamente limitada, mas intrinsecamente, e, portanto, que era lei imanente tanto de um como de outro. Como o «outro» do finito, o infinito está, portanto, limitado, isto é, com ele torna-se finito, ainda que o infinito no seu ser-em-si tenha superado a finidade. Logo, está afectado em si mesmo pela contradição.

«Perante o finito, o círculo das determinações entitativas, as realidades, o infinito é um vazio indeterminado, é o que está mais para além do finito, o que não tem o seu ser ser-em-si na

---

[1] III. 148.

existência, que é determinada.»[1] Se o infinito é o abandono da determinação, é sistematicamente o imperfeito, e em caso nenhum a determinação mais alta. Assim o entenderam os eleatas, e neste sentido negaram-no ao ente. Com este significado deve, de facto, «ser chamado o mau-infinito, infinito do entendimento, que para este é a verdade suprema e absoluta».[2] Também se lhe pode chamar «infinidade negativa», na medida em que «não é mais do que a negação do finito, que volta a nascer e que, por consequência, ainda não está superado, quer dizer, tal infinidade só exprime o dever ser da superação do finito. O progresso para o infinito permanece na declaração da contradição contida no finito, que tanto é o algo como o seu outro, e é o prosseguimento constante da troca destas determinações que se engendram mutuamente».[3]

É, pois, um «infinito em si mesmo finito». E esta contradição tem finalmente que impeli-lo para além de si mesmo, o que se torna patente quando se analisa com maior rigor a essência do progresso infinito. O propriamente característico nele está no ultrapassar-se. A partir de si mesmo, isto não o conduz a qualquer fim, mas só «a um nublado e inalcançável longínquo». Consiste na «determinação recíproca do finito e do infinito», no seu eterno alternar, na sua inquieta — por ser contraditória — unidade.

Hegel caracterizou-o da seguinte maneira: se se vai mais para além do finito, crendo alcançar deste modo o infinito, na verdade só se chegará até «ao vazio que transcende o finito». O que é aqui o positivo? «Em virtude da inseparabilidade entre o infinito e o finito (ou, em virtude deste infinito, que está a seu lado, ser, ele mesmo, confinado) nasce o limite; o infinito desapareceu e faz a sua entrada o outro dele, o finito. Semelhante ingresso do finito apresenta-se como um acontecimento externo ao infinito, e o novo limite como um limite que não nasce do próprio infinito mas que foi igualmente encontrado. Recai-se assim na determinação precedente, superada em vão. Mas este novo limite é tal que há-de superar-se ou transpassar-se. Com isso renasce o vazio, o nada, no qual nos sai ao encontro aquela mesma determinação, quer dizer, um novo limite, e assim sucessivamente até ao infinito.»[4]

A contradição interior fica aqui sem estar sistematicamente resolvida. Entende-se assim muito bem a aversão profunda de Hegel contra esta «infinidade má», pois na sua essência reside

[1] III. 150.
[2] III. 151.
[3] VI. 184.
[4] III. 153.

a circunstância de converter o finito em qualquer coisa de externo — ou seja, porque nela esta contradição «está sempre expressa como presente» sem que se tenha começado a sua superação. No fundo, com a «infinidade má» acontece o mesmo que com o «devir perene», no qual o que está mais além «não pode ser alcançado, porque não deve ser alcançado». O progresso tem a forma de um círculo eterno que se encerra a si mesmo, e «por isso só é a mesma coisa que se repete, uma e a mesma aborrecida alternação do finito e do infinito».[1] O que é que deve acontecer para se poder transpor a «infinidade aborrecida»? O modo de transpassar este «transpassar» que está presente no progresso e que volta sempre a tropeçar com o mesmo limite não o pode criar o mesmo. Portanto, tem que ir mais além deste mesmo transpassar.

Esta exposição negativa tem um valor lógico muito alto, porque nela estão de antemão contidas todas as partes necessárias para a determinação do afirmativamente infinito. Basta simplesmente convertê-la em afirmativa para chegar ao seu conceito. O progresso vai para o infinito, portanto, este já está contido nele. É «a expressão má da unidade, tal como ela mesma é verdadeiramente».[2] Mostra a nulidade do finito, mas semelhante nulidade é justamente o infinito. O que interessa é admitir o finito dentro do infinito, em vez de deixá-lo fora dele onde se torna continuamente limitado.

O progresso apoia-se no dualismo do finito e do infinito, mas este permanece nele o «infinito tornado finito» e ele próprio, progresso, é o «finito tornado infinito».[3] A unidade tem que começar pela superação da dualidade, e para isso já existem as condições. É necessário que caia o negativo de ambos os momentos, mas o positivo deles adapta-se rigorosamente. O que é que falta ao finito? O ultrapassar os limites, que é o que está presente no infinito. E o que é que falta ao infinito, tal como o progresso o estabelece? O chegar ao fim, a plenitude, a integridade, a totalidade. Tal é o que, por sua determinação, tem o finito. O facto de esta determinabilidade se poder conservar no infinito só será paradoxal enquanto se opuser a determinação à infinidade, portanto quando o infinito só for negativamente entendido como o indeterminado. Mas isso não pertence, de modo algum, ao sentido afirmativo do infinito, que difere do de um mero marchar para diante.

Os momentos do progresso conduzem por si mesmo a esta síntese. «Aquilo no qual o finito se supera é o infinito, entendido

[1] III. 154 e seguinte.
[2] III. 155.
[3] III. 158.

como negação da finidade, que é uma existência determinada como um não-ser. Portanto, é a negação que se supera na negação.»[1] Mas se se nega apenas o negativo da finidade, o positivo dela tem que se conservar. E na medida em que, por outro lado, o infinito se mostrou no processo como qualquer coisa de finito, vale o mesmo para ele. Logo, «em ambos» está presente «a mesma negação da negação». Expresso afirmativamente isto é o «retorno, a partir do fluir vazio», a si mesmo, à própria determinação e ser-em-si. E é manifesto que neste retorno o ser-em-si não consiste apenas no dever ser, mas sim no que vai mais além.

Pode-se, a partir do processo, ir no encalço do movimento dialéctico dos dois momentos separados.

1. O finito supera-se pelo transpassar, mas na sua transcendência deparamos de novo com o mesmo finito: «é o movimento completo que se encerra a si mesmo, o que chega ao que constituía o começo». É a reposição do finito. Logo, «o mesmo marchou junto consigo mesmo, só que voltou a encontrar-se no seu mais além».
2. O infinito percorre o mesmo círculo. «No infinito, no que está mais além do limite, só nasce um novo limite, que tem o mesmo destino: ter de ser negado como finito.» Também o infinito assim «chegou a si mesmo».

Mas se ambos retrocederam até eles mesmos pela negação daquilo que neles é negativo, serão por isso mesmo diferentes daquilo que eram no começo. O «movimento» do regresso é-lhes essencial. É a «mediação» mediante a qual são agora resultado.[2] Pois, neste círculo é «completamente indiferente o começo que se tenha tomado; com isso desaparece por si a diferença que produziu a dualidade dos resultados». Num movimento circular o ponto inicial é indiferente: o movimento é o mesmo. A infinidade afirmativa é palpável logo que se considera esta dialéctica do progresso como unidade, como todo indiviso e homogéneo, tal como o progresso a mostrou.

É evidente o que se propõe aqui ao conceber uma exigência quase absurda que requer o máximo esforço conceptual. A finidade não é em vão «a categoria mais tenaz do entendimento». A melhor ilustração de semelhante tenacidade está no seu repetido e inoportuno retorno ao infinito do progresso. E este ponto morto do pensar é, por assim dizer, o que agora se tem de superar.

[1] III. 159.
[2] III. 160 e seguinte.

«O entendimento reside tanto contra a unidade do finito e do infinito porque pressupõe constantemente o confim, o finito e o ser-em-si, com o qual passa por alto a negação de ambos, que efectivamente existe no progresso infinito, assim como também passa por alto o facto de no progresso o finito e o infinito aparecerem como momentos de um todo e de cada um só se apresentar por meio do seu contrário, mas também essencialmente por meio da superação do seu contrário».[1]

No progresso a finidade e a infinidade alternam na forma de um curso circular. Este é um, aqueles são momentos seus, ambos retrocedem nele até eles próprios, cada um apoia-se no outro incorporando-o em si. Por isso, o todo tem os caracteres dos dois, pois tanto é finito como infinito, segundo o ponto de partida que se faça valer como mediação. «Sendo os dois, o finito e o infinito, momentos do processo, são em comum o finito, e negando também em comum, e no resultado, este resultado, como negação da finidade de ambos, chama-se com verdade o infinito.»

Desta maneira, os dois momentos vêm a ter um significado duplo que lhes é essencial: cada um é, por um lado, um dos momentos, e, por outro lado, é a unidade de ambos. Para o infinito isto implica que a significação do «momento», com que aparecia ao princípio, não é a sua verdadeira essência, mas sim o seu rebaixamento ao processo. Mas, «tal diferença de si mesma por si mesma» ao superar-se no processo e tornar-se «afirmação de si» evidencia-se, por meio desta mediação, como sendo o outro aspecto do seu significado duplo: como o «verdadeiramente infinito».[2]

Quando se parte deste infinito afirmativo, o progresso aparece como inautêntico. A sua imagem é, justamente, a da linha recta, em cujo ponto limite teria de começar o infinito, de tal modo que este estaria sempre onde ela não está. Tacitamente aceitou-se, sem o saber, o facto de o progresso, ou seja a linha, só poder chegar a uma infinidade que teria de ter existido de antemão. Ou, para exprimir o mesmo, com outra imagem: «Como verdadeira infinidade reflectida em si, a sua imagem vem a ser a do círculo, quer dizer, a de uma linha que tem de se alcançar a si mesma, a de uma linha fechada e completamente presente, sem ponto inicial e sem fim.»

O carácter «afirmativo» de semelhante infinito consiste em que é o real propriamente dito, em contraste com o finito, que está afectado pela negação. E o finito — que para o entendimento

[1] III. 161.
[2] III. 162.

ingénuo parece ser o real — mostrou-se como o «ideal». Aqui, nesta concepção oposta, reside a alteração da valorização, relativa às coisas e ao Absoluto, e que é própria do idealismo de Hegel. Não é um idealismo da consciência, nem tão-pouco transcendental, mas sim das categorias lógicas e do Absoluto.

Nesta dialéctica do infinito pode mostrar-se a tese fundamental do sistema hegeliano já desenvolvida. A eterna aporia do Absoluto consiste em que se lhe opôs o relativo e com isso se relativou, quer dizer, se tornou relativo ao relativo. Se introduzirmos estes dois conceitos na dialéctica anterior — em lugar do finito e do infinito — oferecer-se-á neles o mesmo progresso infinito e não se alcançará o Absoluto propriamente dito. Fica sempre um Absoluto relativo, tal como o mal-infinito fica finito. Se se quiser penetrar no verdadeiro Absoluto, ter-se-á de superar o progresso, que é o relativo e que por estar fora do Absoluto tem de ser-lhe incorporado. É necessário entendê-lo como um «momento» do Absoluto. Tal incorporação é a que Hegel cumpre de modo acabado.

Como esboço grosseiro, diremos que o Absoluto não está para além do mundo, mas sim nele, ou com mais precisão: o mundo está nele. A sua diversidade na qual toda a determinação finita se opõe a outra determinação finita, na qual, portanto, tudo é, ao mesmo tempo, ser-para-outro e ser-em-si, existe como explicação do Absoluto, como a sua própria vida íntima, como o desenvolvimento que o levanta até à sua autoconcepção.

Assim considerada a questão, é clara a medida que Hegel atribui ao «ser-para-si» neste lugar. A significação mais precisa do autoconceber-se, que nos graus mais altos se vincula com o ser-para-si, ainda não está aqui considerada. Em primeiro lugar, e do ponto de vista formal, é o resultado da dialéctica da infinidade: o contrapor-se a si mesmo, o «regresso a si» ou a «referência a si mesmo». E semelhante significação apresenta-se aqui como simples resultado.[1] O «regresso a si» não é outra coisa senão o ser-para-outro, no qual o outro coincide com o algo. Ambos são, literalmente, «para-si». O ser-em-si alcançou o seu ser-para-si.

6. Ser-para-si, quantidade e medida

A dialéctica hegeliana é tão diversa nas suas partes isoladas como o é estruturalmente. Os dois primeiros capítulos da *Lógica* contêm as partes mais cuidadosamente elaboradas, e que valem

[1] III. 165.

como representativas para o todo. Aquele que a vence está em condições de captar as demais com relativa facilidade, mesmo onde as realizações destas partes não alcancem igual altura. Por isso, no que se segue, a nossa exposição vai ater-se com mais rigor ao conteúdo, e só de modo ocasional deixará a palavra ao próprio movimento dialéctico.

A significação primária do ser-para-si, como resultado da dialéctica da infinidade, é a de ser o fechado em si, «o ser qualitativo completo»[1], ou também «o em si mesmo indiferenciado; e por isso o que exclui o outro de si mesmo».[2] O exemplo explícito e mais próprio do ser-para-si é o Eu. Numa forma que se pode mostrar, e com um conteúdo afirmativo assinalável, já temos aqui a «presença da infinidade».[3] Mas essa forma ainda não se encontra na esfera ontológica simples da qualidade. Aqui o ser--para-si mostra-se, para já, separado do externo, quer dizer, como negatividade com respeito ao outro. Não é já uma simples relação limite, mas sim «repulsão» dinâmica. O algo tinha a sua determinação no outro, tanto como em si mesmo. O ser-para-si, como «uno», só a tem em si. A sua conduta em relação aos demais unos é de repulsão. Deste modo, a esfera do ser-para-si é a da individuação e da repulsão recíproca, quer dizer, é o reino da multiplicidade ou dos múltiplos unos.

A plenitude da qualidade é, ao mesmo tempo, a sua superação e a sua passagem para a quantidade. Mas o quantitativo é apenas um lado da nova relação. Se se prescinde do outro aspecto, do dinâmico, e se concebe o mundo como a simples pluralidade dos unos, está-se dentro do atomismo; se a atomização chega às camadas superiores do mundo espiritual está-se no individualismo. Apesar de Hegel rejeitar esta concepção, louva o pensamento de Demócrito acerca do vazio, entendido como origem do movimento, pois neste não só se vê a margem «para» o movimento, mas também o princípio do negativo do qual resulta o afirmativo. Considera que neste ponto a *Monadologia* de Leibniz seguiu um caminho erróneo, porque nela o isolamento é sistemático e exclui, uma conexão viva propriamente dita.[4]

O fundamento interno e dinâmico tem ainda o seu cunho especial. A repulsão é a negação do ser-para-si. Mas o negativo é em si instável, porque tem em si o contrário de si mesmo. Toda a multiplicidade é por sua vez unidade e toda a repulsão é reunião,

[1] III. 173.
[2] VI. 189.
[3] III. 175.
[4] III. 184-189.

só consiste numa nova forma da relação. Assim como o choque mecânico experimenta o contragolpe do empurrado, e só então é um choque propriamente dito, assim também acontece com o choque lógico. A resistência faz com que a repulsão seja o que é, e o seu suposto interior está na sua tendência contrária: a atracção. Neste sentido se devem entender as proposições seguintes: «a sua repulsão é a sua relação comum»[1], «a referência negativa do uno para outro só é um con-fundir-se consigo mesmo. Esta identidade, que surge do seu repelir-se, é a superação da sua diversidade e exterioridade que, como excludentes, deviam ser afirmadas mutuamente. A atracção consiste em os múltiplos unos se reunirem num único uno».[2]

A unidade assim produzida é essencialmente diferente da dos múltiplos unos, é «o uno posto como uno».[3] A atracção e a repulsão revelam-se, pois, como momentos do ser-para-si, como a nova forma em que o ser e o nada retornam neste grau. Não coincidem com nenhuma das oposições anteriores, mas mostram claramente a mesma relação categorial fundamental que a determinação e a constituição qualitativa, quer dizer, o ser-em-si e o ser-para-outro. O Absoluto na sua contrariedade alcançou a forma fundamental, mediante a qual aparece com toda a sua diversidade elevada. É certo que a expressão dialéctica deste facto é abstracta; mas aclara-se quando se tem presente que também os momentos do ser-para-si são categorias dum mesmo e idêntico Absoluto, que na sua cisão e multiplicação não pode ter nenhuma determinação fora de si. «O uno, quando se refere a si mesmo de modo infinito, quer dizer, como uma negação posta da negação, é a mediação, que o uno aparta de si como seu absoluto (isto é, abstracto), ser outro (o múltiplo) e visto que ao superá-lo se relaciona negativamente com este não-ser seu, será, por isso, a relação consigo mesmo.»[4]

Semelhante uno não é, com efeito, mais do que o próprio Absoluto, a saber: tal como se desdobrou a partir do ser abstracto e do nada, quer dizer, tal como se apresentou nas diversas formas do nascer e do perecer, do existente, do finito, do progresso infinito e do ser-para-si. Entre estas suas categorias, o ser-para-si é aquela na qual a exclusão e a divisão surgem do modo mais radical. E justamente por isso também nela é visível do modo mais concreto a unidade do todo. É o tipo da unidade concreta

[1] III. 190.
[2] III. 192.
[3] III. 195.
[4] III. 199.

como tal, o tipo fundamental de todas as formas superiores do ser e da unidade.

A quantidade pura é a determinação que existe com independência «daquilo do qual» é determinação; portanto, na quantidade fez-se completa abstracção do substrato da determinação. Daqui dimana o carácter particular abstracto, o flutuar no ar, a carência de conteúdo e inclusivamente de todo o objecto visível, próprios de qualquer determinação matemática pura. A quantidade é, pois, «a determinação que se tornou indiferente ao ser, um limite que ao mesmo tempo não é limite algum».[1] Com efeito, é o limite de nada.

Na «indiferença» que respeita ao ser radica-se a alta universalidade de tudo o que é matemático e a sua aplicabilidade ilimitada, quer dizer, dito ontologicamente, a sua adaptação a uma coisa qualquer e a quaisquer relações de coisas. Tal é o que exprime com exactidão a definição hegeliana da quantidade, ou seja, a mobilidade assombrosamente livre do pensamento no campo da matemática pura, por assim dizer, a sua despreocupação pelo peso do ente, e, ao mesmo tempo, a profunda e própria legalidade, a incondicionada necessidade, e a objectiva obrigatoriedade que o pensamento experimenta neste campo, como em nenhum outro.

Sobre esta base, Hegel criou uma extensa filosofia das matemáticas que se distingue com vantagem da kantiana por ter incorporado nela a análise superior. Nem sequer a nossa época chegou a apreciá-la devidamente. A sua valorização exige uma investigação rigorosa referida às últimas questões fundamentais e especulativas das matemáticas. Mas limitar-nos-emos ao que importa: ao esquema da *Lógica*.

A quantidade oferece-se como o primeiro resultado do ser-para-si. Nela o ser rejeitou de si a sua determinação. Mas nesta rejeição conservam-se os velhos momentos: a atracção e a repulsão. Retornam alterados, como continuidade e discrição. Em todo o quantum ambos são inseparáveis. «A determinação do quantum não é uma determinação posta mediante a própria coisa, quer dizer, não é uma determinação tal como é na própria coisa.»[2] Neste carácter inessencial que o quantum tem para a coisa, é grandeza ao mesmo tempo contínua e discreta, pela qual continua a ser uma oposição interna de todas as formas quantitativas. «As antinomias do espaço, do tempo ou da matéria, em relação com a sua divisibilidade para o infinito ou para a sua indivisibilidade,

[1] III. 209.
[2] Jenenser Logik (Lasson), 14.

não são mais do que a afirmação da quantidade, uma vez como contínua, outra vez como discreta. Se o espaço, o tempo, etc., são postos unicamente com a determinação da quantidade contínua, são divisíveis ao infinito; mas se são postos com a determinação da grandeza discreta serão divididos em si e estarão constituídos por unos indivisíveis; mas uma determinação é tão unilateral como a outra.»[1] A antinomia propriamente dita e fundamental naquelas antinomias parciais e especiais é a da quantidade como tal. Precisamente, na essência da quantidade reside o conflito dos seus momentos: de ser, ao mesmo tempo, contínua e discreta.

Não obstante, ambos os momentos se interpenetram. Cada um tem o outro em si mesmo. O contínuo conserva-se na discrição, está superado nela, e, inversamente, o discreto conserva-se na continuidade. A discrição pertence ao uno homogéneo, e por isso prolonga-se de modo contínuo.[2] Só se lhe põe um limite no quantum, na grandeza determinada, em contraste com a «quantidade» geral, com o afectado pela grandeza em geral. O quantum é, antes de tudo, o número finito, e as suas leis são as das operações aritméticas. A penetração dos momentos pode-se colher com as mãos nos resultados destas operações. A pluralidade das unidades no número inteiro, as parcelas na soma, os factores no produto, são e continuam a ser elementos discretos; mas o todo, por sua vez, é unidade homogénea, número, contínuo indiviso. O «muito» não é algo «em si desigual». «Por isso muitos entes separados ou discretos não constituem a determinação como tal. Logo, este muito coincide por si mesmo com a sua continuidade e torna-se simples unidade.»[3]

Com isto abandona-se a essência do quantum extensivo. A simples determinação do limite é a «grandeza intensiva», o «grau».

Geralmente, as grandezas extensivas e intensivas são entendidas como opostas, e, por isso, como estados separados. Mas com esta concepção só se reflecte a indiferença da determinação quantitativa, pois na realidade semelhante separação não existe. «Assim, por exemplo, uma massa é, do ponto de vista do peso, uma grandeza extensiva, constituída por uma pluralidade de arráteis, quintais, etc.; mas é uma grandeza intensiva enquanto exerce certa pressão, e a grandeza da pressão é simples, um grau.» O mesmo acontece com o grau de calor: é simples, e sente-se como

1 VI. 201.
2 III. 230.
3 III. 253.

tal, ainda que extensivamente se ofereça «como a dilatação de um fluido».[1] Dito com rigor: no fundo reside a identidade de ambas as classes de grandeza.

A «verdade» das duas consiste em a sua oposição ser unidade indissolúvel. Trata-se de uma relação semelhante à que existe entre o externo e o interno, na qual o essencial é justamente não serem dois, mas sim um. «Portanto, a grandeza extensiva e a intensiva são uma e a mesma determinação do quantum; só se diferenciam porque uma tem o número dentro dela e a outra também a tem, mas fora dela. A grandeza extensiva faz-se intensiva, porque a sua pluralidade recai, em e para si, na unidade, fora da qual surge o plural. Mas inversamente: O simples só tem a sua determinação no número e, certamente, como próprio dele. O simples tem em si mesmo a exterioridade do número enquanto é indiferente às intensidades de outro modo determinadas. Deste modo, a grandeza intensiva é também e essencialmente grandeza extensiva.»[2]

O limite da grandeza determinada extensivamente é extrínseco, superável, ilimitadamente deslocável. A série numérica, e com ela toda a possibilidade de determinação qualitativa, vai até ao infinito. Tal coisa reside na essência da quantidade, e por isso retorna nela a dialéctica do infinito. «Por isso, o quantum não só pode ser aumentado ou diminuído até ao infinito; ele mesmo, pelo seu conceito, consiste neste sair fora de si mesmo.»[3] Assim se origina o processo quantitativamente infinito, a «infinidade má» do que tem grandeza, e que é um caso especial do processo qualitativo. Mas o alto *pathos* do pensamento da infinidade aferrou-se ao mencionado caso especial. O extensivamente imenso foi sempre objecto de estremecimento religioso, uma espécie de embriaguez do pensamento.

Semelhante emoção sentimental alcançou a sua forma mais popular no pensamento da eternidade. Kant chamou à descrição de Haller — segundo a qual a eternidade existe toda «inteira» e invariável, apesar das medidas do tempo maiores que se possam imaginar nos afastem dela — uma «descrição horrenda» da eternidade. Nesta descrição o eficaz reside no facto de o pensamento não alcançar a verdadeira eternidade, nem sequer mediante os seus maiores esforços para «ir mais além». É a infinidade má, a que fica fechada no processo e à qual o afirmativamente infinito

1 III. 259 e seguinte.
2 III. 256 e seguinte.
3 VI. 208.

fica enfrentando.[1] Com tal ir mais além só se afirma que o quantum, ao ir para o infinito, transpassou o seu próprio conceito — ao qual pertence o limite — e por consequência «que o quantum está posto como o que o contradiz a si mesmo». Por isso, a relação dialéctica que nos é bem conhecida pela da qualidade, é aqui, no quantitativo, muito mais fácil de captar. No ir mais além de si, o quantum torna-se o outro de si mesmo e supera-se. «Mas continua-se no seu ser-outro; pois o outro é também um quantum. Todavia, este não é só o outro *dum* quantum, mas também *do* próprio quantum, é o seu negativo, como o negativo de algo limitado, e por isso é uma ilimitação, uma infinidade.»[2]

Aliás, o processo prolonga-se para os dois lados: até ao infinitamente grande e até ao infinitamente pequeno. Nas duas direcções efectua-se o mesmo transpassar «do próprio quantum». No fundo, é duas vezes o mesmo processo e o mesmo transpassar. Em ambos os casos, o quantum tem diante de si um «mais além de si». Possui o destino, para o qual tende, «fora de si». A oposição que se oferece com esta transcendência deixa de ser quantitativa para ser qualitativa.

Enfrentamo-nos, pois, com um transpassar de índole distinta, que comparada com a infinidade qualitativa universal é um novum. «Quando a grandeza se amplia, dilui-se, até ao ponto de não poder ser considerada; pois, ao referir-se ao infinito como ao seu não-ser, a oposição é qualitativa. O quantum ampliado nada ganha sobre o infinito, que, antes como depois, continua sendo o seu não-ser. Ou seja: o engrandecimento do quantum não é aproximação alguma do infinito, pois a diferença entre o quantum e a sua infinidade tem essencialmente o momento de não ser uma diferença quantitativa. Só é a expressão abreviada desta contradição: ser uma grandeza, quer dizer, um quantum, e infinita, ou seja não ser quantum algum.»[3] O mesmo é válido, *mutatis mutandis*, para o infinitamente pequeno.

Deste modo é fácil ver como a dialéctica do infinito se aplica agora ao positivo. Tal como acontecia com a dialéctica da qualidade, para superar o processo e a relação de aproximação, tem-se de transpor o mesmo transpor sem fim. Pois por essência o processo só chega à quietação na sua plenitude, na qual é uma infinidade afirmativa, uma unidade do quantum e do não quantitativo. Assim cumpre-se o regresso à qualidade. «O quantum é a qualidade superada, mas é infinito, vai mais além de si, e é

[1] III. 268 e seguinte.
[2] III. 263.
[3] III. 266.

a negação de si mesmo; este ir mais além é, pois, em si, a negação da qualidade negada, a restauração da mesma.»[1]

O importante destas determinações formais não está nelas próprias, mas sim na luz que lançam sobre a essência das matemáticas superiores. Na base do cálculo infinitesimal reside um conceito de infinidade, não aclarado por ele mesmo. A matemática prática não necessita de semelhante aclaração, pois evita a contradição de introduzir no cálculo grandezas infinitas — por exemplo, o diferencial entendido como um infinitamente pequeno e real — elegendo aquelas que «aproximadamente» se podem introduzir sem que a falta ultrapasse uma determinada grandeza. Isso basta para os seus fins. Mas na própria relação de aproximação a questão essencial fica intacta, quer dizer, a de saber até que ponto o infinitamente pequeno pode entrar como momento de uma relação de grandeza. O pensamento filosófico não se pode deter diante de tal questão. O cálculo tem a «aparência da inexactidão»; mas o estranho é que se produz um resultado que é «perfeitamente exacto».[2]

A convicção fundamental de Hegel — e com ela adiantou-se a muitas teorias muito modernas — é a de que aqui se trata, em última instância, do «verdadeiramente infinito», ou, como se diria hoje, do infinito actual. É natural que não seja introduzido nas operações numéricas, mas é introduzido no cálculo, na legalidade que está na base das operações matemáticas.

O quantum como tal supera-se quando passa da grandeza finita para o quantum infinitamente pequeno. Tal superação não significa o seu aniquilamento, mas sim, pelo contrário, a sua conservação. Dito mais rigorosamente: nele fica a determinação de que provém. Mas esta determinação está em relação com outras grandezas, nas quais se cumpre a mesma passagem limite para o infinitamente pequeno. Pela relação em que se encontra é — na medida em que a relação se conserva na passagem para o limite — «uma determinação de grandeza em forma qualitativa». «Assim, como momento, o quantum está em unidade essencial com o seu outro, enquanto está determinado por este seu outro; quer dizer, só tem significação referido a qualquer coisa que está em relação com ele. Fora de tal relação é zero.»[3]

Neste ponto, Hegel pensa objectivamente o mesmo que Leibniz, que ensinava a conservação das regras próprias do finito no infinito. Já na *Lógica* de Iena se encontram caracteri-

[1] III. 283.
[2] III. 285.
[3] III. 289.

zações que não deixam dúvida alguma acerca da mencionada questão: «No absolutamente pequeno a coisa não desaparece, como tão-pouco desaparece o ir mais para além de si até ao infinitamente grande; o desaparecer não se concebe por aumento ou diminuição, porque a grandeza consiste essencialmente em não ser uma determinação da própria coisa.»[1] Na *Lógica* grande, Hegel alude ao testemunho da relação potencial, que já não é quantum, «mas sim essencialmente relação qualitativa».[2] Um passo mais adiante, e chega-se à equação diferencial. Ante as diferenças infinitamente pequenas perde-se totalmente a significação do quantum como quantum; «dx e dy já não são quanta, nem devem ter significado de tais, mas significam, sim, a sua relação; o sentido delas é o de serem meros momentos».[3] O diferencial por si não é nada, o quociente diferencial é tudo. É a relação entre dois infinitamente pequenos, mas trata-se de uma determinação completamente finita, e é, para cada ponto da curva, uma grandeza finita.

Deste ponto de vista, Hegel esclareceu os métodos de Leibniz, Newton, Carnot, Lagrange e Euler. Nas três anotações extensas[4] que dedicou a este tema, proporcionou toda uma filosofia das matemáticas superiores, certamente a primeira no seu género realizada de modo tão sistemático. Se se tiver em conta o pouco que a investigação filosófica daquela época tinha valorizado conscientemente este grande domínio de problemas, poder-se-á apreciar claramente, do ponto de vista histórico, até que ponto tal filosofia foi justa para os chamados mestres da ciência matemática. Mas, qualquer que seja o ponto de vista, a ideia fundamental fica sendo um facto intelectual de primeira grandeza, que a nossa época não devia desconhecer. É a circunstância de em todos os casos em que se empregam métodos, pelos quais as matemáticas superiores alcançam realmente os seus fins, existir efectivamente o «infinito afirmativo» — em linguagem de hoje: o infinito actual — e, na verdade, independentemente, quer o mesmo pensamento tenha ou não tenha consciência dele.

A dialéctica geral do infinito, desenvolvida no domínio da qualidade, mostra que sempre que um processo vai para o infinito, a infinidade para a qual ele vai já está objectivamente presente. Mas com o progresso não a abarca. Segundo isto, também no quantitativo, sempre que há um infinito potencial está já

1 Jenenser Logik (Lasson), 14.
2 III. 299.
3 III. 300.
4 III. 283-379.

suposto um infinito actual, porque na base da série infinita já se encontram os valores de aproximação, e não o inverso. No fundo, e do ponto de vista especulativo, o pensamento que conduziu à concepção da série numérica, entendida como o contínuo dos números reais, é o mesmo, pois os «números finitos», isto é, os números exprimíveis em relações de números inteiros, só existem como casos raros especiais de números transcendentes ininterruptamente sucessivos.

Hegel considera que a plenitude da quantidade está na «relação quantitativa». Aqui o afectado pela grandeza alcança o ser-para-si e, com isso, vai mais além de si mesmo, quer dizer, mais além da «determinação indiferente».[1] Mas ao superar-se a indiferença, nasce uma nova forma, que se eleva por cima do quantitativo puro, a medida: «na medida a qualidade e a quantidade estão reunidas».[2]

A separação da constituição qualitativa da grandeza é abstracção. No real tal como está ali, quer dizer, como existente determinado, a separação não existe. Tal como as grandezas extensivas e intensivas se tinham mostrado como aspectos de um idêntico, com a quantidade e com a qualidade acontece agora o mesmo. O afectado pela grandeza, considerado por si, mostra-se, partindo da coisa, como uma relação extrínseca, como uma «relação inessencial». Mas o carácter extrínseco e inessencial só são sinais da separação, da abstracção. Por isso, são a não-verdade do quantum. A sua verdade está na sua unidade com o *quale*, quer dizer, com aquilo que nele não é quantitativo. E a unidade entendida como «relação essencial» aparece na medida.

As formas nas quais a medida se realiza são, ao mesmo tempo, as «diferentes esferas da realidade natural». A medida mais conhecida é a que pertence à esfera concreto-material das determinações espaço-temporais. Além disso, abarca as esferas do movimento, do mecanismo, das determinações físicas particulares, das forças, etc., e por último os tipos supremos do mensurável.[3]

Os antigos consideravam que na «medida das coisas» está a essência delas. E, com efeito, na medida exprime-se já qualquer coisa da sua verdade: «a verdade concreta do ser». Encontra-se aqui um vestígio da proposição que afirma que «Deus é a medida de todas as coisas», que não é uma concepção panteísta, mas antes infinitamente mais verdadeira e próxima da essência do

1 VI. 212 e seguinte.
2 III. 395.
3 III. 401.

Absoluto que a tese do começo, que só chegava ao limiar da verdade, ao estabelecer que «Deus é o ser». A concepção anterior, longe de excluir esta segunda, inclui-a, embora com um conteúdo mais rico. A qualidade e a quantidade são categorias do Absoluto, mas a categoria superior da medida rebaixa-as à condição de serem momentos. A razão pressentiu cedo que o divino se revela na «medida das coisas». «Por isso, os povos têm venerado a medida como qualquer coisa de sagrado e intangível.»[1]

O domínio a que conduz a lógica da medida, visto à luz sóbria da ciência, não é outra coisa senão uma matemática da natureza, na qual se deve mostrar o nexo entre as determinações da medida com as qualidades das coisas naturais. Coincide, portanto, com a ciência matemática da natureza, um domínio do saber para o qual, segundo Hegel, se tem feito muito do ponto de vista empírico, mas quase nada filosoficamente. A circunstância de todas as coisas terem a sua medida diz ainda muito pouco. Só quando se vê como a sua medida se enraíza na sua essência particular se tem a peculiaridade da medida. Se se trata do diâmetro da Terra, da longitude do pêndulo, da grandeza corporal do ser orgânico, a medida não consiste nunca na simples grandeza espacial, mas antes esta grandeza está em relação com outras e finalmente com todas as determinações da *res*. Toda a medida é, na natureza, «medida específica». E porque não é indiferente à qualidade, antes a determina, é «medida especificante».[2] À sua essência pertence-lhe ser regra, determinar a uniformidade das coisas, ter para ela força de lei.

O grau seguinte está, para Hegel, na «relação da medida» ou na «medida real». Trata-se da relação de medida para medida existente dentro da complexa determinação das coisas naturais. A relação tonal, a «afinidade electiva» dos elementos químicos em relação aos seus pesos específicos, valem como exemplos. Mas sustenta que a medida só está «realizada» quando é um momento constitutivo da série fenomenal íntegra do real que nela se pode apreender.[3] Quando se transpõe a relação da medida cai-se no «desmedido». E assim se repete, também neste grau, a infinidade, entendida como «infinidade má» ao mesmo tempo qualitativa e quantitativa[4], pois o desmedido é superação do mensurável e simultaneamente da coisa, cujo princípio constitutivo era a medida. Mas a passagem de semelhante negativo

[1] III. 399.
[2] III. 408 e seguinte.
[3] III. 421.
[4] III. 452.

para o afirmativo é, ao mesmo tempo, a passagem para um grau da lógica completamente diferente: é o passo do ser para a essência.

7. Reflexão e essência

O pensamento acerca da «essência» é antigo. Passando pela doutrina escolástica da *essentia* remonta à teoria platónica das Ideias. O seu sentido é este: por detrás de todo o ser, conjuntamente com a sua qualidade e quantidade, há outra coisa, na qual este se apoia, um Absoluto que não comparticipa do devir do ente. O ente é manifestação da essência, e se se lhe tirar a essência rebaixa-se à condição de aparência. Este pensamento popularizou-se quando o basearam na oposição entre o perecedouro e o eterno, quer dizer, no seu contraste com o ente intemporal. Desde a época de Platão tem-se descrito tal oposição com o fim de ilustrar a relação da essência com o ser material. Por mais que a vinculação de Hegel com Platão tenha sido consciente, essa oposição não foi suficiente para o desenvolvimento do problema. Na lógica do ser, o devir é apenas um dos muitos momentos, e com o momento do infinito a série categorial do ser fica ultrapassada; com o ser-para-si o devir encontra a sua parte correspondente.

O conceito hegeliano da essência não se orienta no sentido da sua oposição à temporalidade, mas sim no que se refere ao ser como qualquer coisa de qualitativamente quantitativo. Não porque só o ser exista e a essência não, mas porque no ser ainda não se tocou o seu núcleo propriamente dito. O termo «essência» afirma justamente que para todo o visto existe antes um núcleo, qualquer coisa por detrás, um algo que ao tratar do ente está sempre na sua base e já suposto; quer dizer, significa aquilo que, no sentido intemporal, tem que ter «sido» sempre, onde qualquer coisa «é».

Com estas determinações sente-se já claramente que tal pensamento tem em mira o conceito do fundamento. Não há dificuldade alguma para que neste ponto de transição, ao lado da tese fundamental da *Lógica* «o Absoluto é ser», se apresente a segunda tese fundamental, o «Absoluto é essência», pois nesta o ser é «superado», porque a sua autonomia, o seu apoiar-se sobre si, se revela como uma aparência. Em lugar da sua autonomia surge a sua dependência da essência, o seu apoiar-se nela, entendida como a esfera do fundamento. A superação mostra-se no seu autêntico e duplo significado: como conservação e elevação e, ao mesmo tempo, como aniquilamento.

Mas a expressão dialéctica desta relação não é isenta de dificuldades. É que se se tiver diante dos olhos o facto de no conceito do ser — como conceito do ser-em-si — estar pensada a autonomia do apoiar-se em si mesmo, é patente que, na essência, o ser se aniquila realmente. O ser «desaparece» na essência, convertendo-se nela em «aparência». Esta expressão dialéctica caracteriza a essência como «reflexão», quer dizer, literalmente, como uma dobra sobre si mesmo.

O desdobramento do Absoluto como ser, realizado na série das suas determinações, é regressivo, voltado para si mesmo. Nisso consiste a superação do ser na aparência. Esta superação não lhe é peculiar como tal, mas sim à essência. Daqui a aparência ser o primeiro momento da própria essência, na medida em que é reflexão do ser. «Logo, a aparência é a própria essência, mas é a essência numa determinação, de tal modo que esta só é o seu momento e a essência é o aparecer dela em si mesma.» [1]

A última expressão significa que a essência não se esgota na aparência, antes é o contrário dela; mas à essência pertence-lhe a circunstância de, visto a partir dela, aquilo do qual é essência se apresente como aparência. Por isso, ao progredir, o pensamento chega a ver em primeiro lugar o aspecto do seu aparecer; mas também cumpre um regresso, que «experimenta» como «automovimento da essência» que, quando está cumprido e experimentado pelo pensamento, é «reflexão».

Mas há ainda mais. Ao pretender-se desenvolver as categorias da essência, depara-se antes de mais nada com as da própria reflexão. São as primeiras categorias da essência, pois não se trata aqui duma «reflexão» que só posteriormente fosse introduzida por uma consciência pensante, e sim de um ir ao encontro, próprio da essência da coisa (do ser, do Absoluto). Neste sentido, Hegel diferenciou do modo mais claro a reflexão da «reflexão externa» que o pensamento filosófico cumpre posteriormente, ao examinar-se a si mesmo ou ao separar e comparar. Por contraste designa-a por «reflexão interna» ou «reflexão em si». É o íntimo devir entre opostos, inserido na própria coisa.

Como tal não é nada de novo. Encontrámo-lo a cada passo na lógica do ser. Mas aqui só aparecia como a forma na qual se desenrolava qualquer coisa de diverso, diferente dela, tanto que em si mesma não chegou a constituir um tema. Com a essência não é assim, pois aqui pertence ao objecto da consideração. E na medida em que determina ao mesmo tempo a curva que esta há-de seguir, pode afirmar-se que se torna o seu próprio objecto.

[1] IV. 14.

A lógica da essência consiste precisamente em que tudo o que foi suposto e admitido sem exame no ser se torna objectivo. E na essência da essência o sentido da «reflexão interna» consiste nisto.

Portanto seria contraditório vir a expor só aqui categorias tão fundamentais como as da identidade, diferença, oposição, contradição, em cujas formas se tinha movido todo o precedente. Inversamente, conclui-se disso que Hegel tomou muito a sério o pensamento da essência. A essência constitui a camada mais profunda e fundamental com a qual se chega, por assim dizer, mediante uma dobra, a uma nova dimensão. As categorias do ser encontram-se num plano, de modo homogéneo. Mas é um plano em profundidade, cujas determinações estão condicionadas do fundo. Se as quisermos entender no seu carácter incondicionado, temos de entendê-las a partir da profundidade, o que significa entendê-las na sua «essência».

A reflexão é um dobrar-se sobre si mesmo e, ao mesmo tempo, um curvar-se sobre esta profundidade. Com isso, tornam-se visíveis as estruturas da superfície, que a partir dela própria não podiam ser entendidas. Tal é o positivo do «aparecer em si». Encontrá-lo-emos aprofundado na relação do «fundamento».

Hegel chama ao primeiro grupo das categorias da essência grupo das «essências» ou das «determinações da reflexão». Entre elas a identidade e a contradição, que pela lógica formal se denominam habitualmente «leis do pensar», ocupam a posição central. Tal denominação pode ser adequada a um fim formal, mas não é suficiente para uma lógica da essência. Kant tinha caracterizado os «conceitos da reflexão» como anfibológicos. Mas o que Kant tinha entendido negativamente apresenta-se agora como qualquer coisa de eminentemente positivo. A anfibologia é a vida interna desses conceitos, é a dialéctica que se move neles.

É verdade que quando a lei da identidade não significa uma tautologia vazia é em si mesma ambígua. Não repete simplesmente uma lei, segundo o esquema A = A, mas identifica qualquer coisa que difere de outra e com isso inclui a diferença. A mera tautologia não é uma lei do pensamento, muito menos o será da essência. Se esta é superação do ser e da sua diversidade no ser-outro, será um idêntico, mas o ser-outro, apesar da superação, mantém-se nele. «O Absoluto é o idêntico consigo mesmo.» [1] Este princípio está muito longe de ser evidente, porque a diversidade contida no Absoluto, já descoberta, fá-lo saltar, e por isso é patente que no dito princípio só está a metade da

[1] VI. 230.

verdade. A outra metade só pode ser expressa por um princípio oposto. O princípio da identidade é apenas uma «verdade formal, abstracta, incompleta». E nisto reside «o facto de que a verdade esteja unicamente completa na unidade da identidade com a diversidade e que só consiste nessa unidade».[1]

Tal circunstância é ainda mais clara no princípio da contradição, que na sua forma usual é uma expressão negativa da identidade: *A* não pode ser, ao mesmo tempo, *A* e *não-A*. Aqui a diferença exprime-se formalmente. A identidade está exposta como negação da negação. Ora bem, na essência de *A* não está implícito o não poder ser *não-A*. Pois em todo o juízo, em que se afirma qualquer coisa (*A* é *B*), está afirmado um *não-A* de *A*; mas na essência da identidade reside o facto de que *A*, não obstante isso, seja = *A*, quer dizer que, não obstante isso, não seja *não-A*. «Por aqui se aclara que o mesmo princípio da identidade, e mais ainda o da contradição, não têm natureza meramente analítica, mas sim sintética.» Pois «inclusivamente» o último contém «em si», na sua expressão, «a desigualdade absoluta, a contradição». Mas o princípio da identidade contém o «movimento da reflexão, a identidade como desaparecimento do ser-outro».[2]

Deste modo se tornou visível a «diferença» como tal. No fundamental é igual à identidade e não se pode separar dela. Mas tão-pouco a identidade se pode separar da diferença. Só se lhe pode opor como indistinto o que tem homogeneidade. Assim, pois, a diferença é uma relação que é, ao mesmo tempo, unidade da identidade e diferença, já que como momento de si mesma, e em oposição à identidade que contém, a diferença é «diversidade».

Na diversidade, por sua vez, o diferente é mais do que relação, e este é o momento da «oposição». Só é diverso o que está na oposição. Mas o momento da identidade irrompe ao mesmo tempo com maior nitidez, pois justamente só pode estar em oposição o que de outro ponto de vista é idêntico. Os momentos da oposição são essencialmente «diversos numa identidade». Logo, a oposição é «unidade da identidade com a diversidade».[3]

Por detrás da oposição abre-se a contradição, que está «na» oposição e, por consequência, se acha sempre contida na diversidade e na identidade. Excluir a contradição do idêntico significaria separar o idêntico de si mesmo. A contradição é a essência própria e interna das «determinações da reflexão»: a relação

1 IV. 33.
2 IV. 37.
3 IV. 47.

que todas elas juntas contêm e são, inclusivamente na diversidade dos seus momentos, só afecta a sua própria essência. Esta relação, traduzida numa fórmula rigorosa, é a «unidade de momentos tais que só são na medida em que não são um».[1]

Naturalmente, de um ponto de vista formal poder-se-ia objectar que nem tudo o que está em oposição ou é diverso seja contraditório. Tal oposição diz pouco se se recordar o papel que a contradição desempenha ao longo da dialéctica do ser. Não se trata agora de relações conceptuais e formais ou de qualquer classificação, mas da essência das coisas ou do Absoluto. Com isto altera-se a situação. A essência é um adentrar-se no ser e o que este descobre assim não pode ser o mesmo redemoinho da superfície; antes a profundidade por baixo dele tem a sua própria mobilidade, a sua própria dinâmica. Se se conceberem as determinações da reflexão na forma de leis da essência, isso significa que todas as coisas são, ao mesmo tempo, idênticas, diversas, contrárias e contraditórias. Também para o Absoluto têm de valer as mesmas determinações, sem detrimento da sua contradição, pois justamente tal contradição pertence-lhe. Só assim se aclara que não se trata de uma relação extrínseca às coisas, isto é, que não se trata da contradição de uma coisa com outra mas sim da sua própria contradição em si mesma. Aquilo que ao mesmo tempo é idêntico e oposto, é em si contraditório.

O conhecido «princípio» da contradição afirma: «*A* não é *não-A*», ou «não existe nada que se contradiga a si mesmo». Se nos ativermos ao princípio de Hegel, que diz: «todas as coisas são em si mesmo contraditórias», e tomarmos em consideração a posição que ele dá à contradição, a saber: «que este princípio, perante os demais, exprime a verdade e a essência das coisas»,[2] veremos que se trata nada menos que da superação do «princípio» da contradição. Visto que este nega a contradição, o princípio de Hegel é a negação da negação da contradição. É, portanto, a reposição da contradição no mundo, ou seja, da realidade da contradição.

Deste modo inverte-se a concepção tradicional. Mas, por outro lado, só formula aquilo que a dialéctica já tinha feito em cada um dos seus passos. O seu avanço é o descobrimento contínuo das antinomias, sejam as do ser, as da essência ou as do Absoluto. «Mas um dos preconceitos fundamentais da *Lógica* e do representar habitual é, até hoje, aquele que sustenta que a contradição não é uma determinação que possa dizer-se tão essencial

1 IV. 57.
2 IV. 67.

e imanente como a identidade; inclusivamente, quando se fala de uma ordem de precedências e se mantêm separadas ambas as determinações, a contradição deveria considerar-se o mais profundo e essencial, pois perante ela a identidade só é a determinação do simplesmente imediato, do ser morto. Ela é a raiz de todo o movimento e vitalidade. Só enquanto alguma coisa tem uma contradição em si mesmo, se move, tem impulso e actividade.»[1]

Nas últimas palavras citadas denuncia-se o sentido de toda a discussão acerca da «reflexão». Reside em última análise numa tese metafísica. O Absoluto é vida e movimento; é, inclusivamente, ainda mais: é espírito. A sua essência não se pode esgotar com a persistência do idêntico. Mas o automovimento activo é cisão de si mesmo e regresso a si. Já conhecemos estas ideias a partir do problema originário da *Lógica*: nele reconhecia-se facilmente o movimento dialéctico do Absoluto. O princípio de semelhante movimento está na contradição. A concepção habitual, que não quer admitir a contradição nem no pensar ou representar, nem no ser, parte de um postulado. Mas, por sua vez, este postulado apoia-se num preconceito. Pensa-se que aquilo que se contradiz numa coisa é a sua imperfeição, a sua anormalidade, pensa-se que o contraditório é uma espécie de «paroxismo doentio passageiro». Esquece-se que em toda a experiência tem de se encontrar uma determinação essencial, tanto «no todo real como em cada conceito». Perante isto, é completamente indiferente se um pensar arbitrariamente postulante a julgue ou não como uma falta de beleza no mundo.

Mas a experiência aparece em grande medida. Até mesmo «a experiência comum» a exprime, quando fala, por exemplo, de «organizações contraditórias». Neste caso, refere-se seriamente a organizações que não só têm a contradição para a reflexão externa, mas que também a possuem em si mesmas. No sentido rigoroso é contraditória a essência do movimento, visto que o movido «num e no mesmo agora está e não está aqui, enquanto está e não está neste aqui». Zenão tinha razão ao estabelecer os seus paradoxos do movimento. Mas não só o movimento é paradoxal, também o é todo o ente, pois todo o ente está — entendido no sentido intemporal — em movimento. O paradoxal consiste na forma em que aparece na coisa a contradição que reside nela. Quem quereria deduzir daqui que o movimento «não é»? Ou que o ente não é? Inversamente: segue-se que a contradição

1 IV, 68.

«é», visto que a mobilidade é, em todo o ente, «a própria contradição existente».[1]

O que acontece com as coisas e com o ser em geral, acontece muito mais com o conceito. A lógica formal opôs aqui o «princípio da contradição». O pensar não se pode deter perante o contraditório, é impelido a sair de si para entrar na mobilidade da dialéctica. E sente ingenuamente este movimento como uma falta. Assim também os conceitos: quando incluem uma contradição são instáveis, vão mais além de si, superam-se. Mas o que lhes aparece como uma falta é, pelo contrário, a própria «vida do conceito»; a sua passagem, quer dizer, a sua dialéctica é o desdobramento da sua verdadeira natureza. O pensar estabilizado em conceitos cunhados é infecundo, não-especulativo. É um pensamento inerte, que não quer assumir o «esforço conceptual». Por comodidade entrincheira-se por detrás do «princípio da contradição». Argumenta apagogicamente contra a realidade da contradição, sentida como exigência desagradável e absurda do movimento conceptual. Entretanto, o conceito e o ser atravessam tal trincheira sem se preocuparem e repõem a contradição com a acção. A vida oculta em todo o ente não se pode deter. A contradição persiste e avança sem vacilações. E quando o pensamento sente o seu próprio impulso para diante, experimenta que existe.

Quando o pensar se opõe à coisa que pensa, leva inexoravelmente a parte pior. Torna-se pensamento não-verdadeiro. «O que realmente move o mundo é a contradição, e é irrisório dizer que a contradição não se possa pensar.»[2] Significaria simplesmente que o mundo não se pode pensar! Mas há uma forma do pensamento que o consegue muito bem: o pensar especulativo. É certo que não o faz de modo repentino e sem resistência. Pelo contrário, passo a passo tropeça com a resistência da *res*, que é a contradição implícita nela. É o que se tem de vencer.

No entanto, na concepção tradicional há qualquer coisa de correcto, mas que é qualquer coisa muito diferente, a saber: «Só isto: que na contradição não pode haver um fim.» A própria contradição constrange a ir mais além dela, para chegar à sua solução, e semelhante impulso para sair de si é o movimento. Mas tal «solução difere radicalmente da sua inexistência. A contradição existe tanto na solução que sem ela absolutamente nada seria resolúvel. Também de modo algum desaparece na solução. Permanece plena e totalmente contida como momento de uma forma superior. E também nesta forma, chegado o seu

1 IV, 69.
2 VI, 242.

tempo, volta a irromper como uma contradição nova e potenciada. A antinomia da *res* continua-se no desdobramento do seu conteúdo e, deste modo, a contradição anuncia-se como princípio de vitalidade. Mas trata-se de um princípio que não permite ao pensamento ficar em paz na *res*, nem a *res* nela própria.

A posição central que a «reflexão» ocupa na construção da *Lógica* torna-se manifesta no papel que a contradição desempenha. Todavia, não se esgota com o que se disse. O remate final e próprio para que se encaminha é o «fundamento». A essência é o fundamento do ser. Mas este carácter de ser fundamento não é, de modo algum, indiferente à sua propriedade de ser contradição. Pelo contrário, está implícito nesta, e só partindo dela se pode entender. Hegel descreveu esta conexão em forma de passagem dialéctica, cuja dificuldade a faz parecer incompreensível. A nossa tarefa está em torná-la inteligível.

Na contradição há um momento de destruição e de aniquilação. O que se conserva nela é uma forma que tem a força de «mantê-la», quer dizer, de abarcá-la sem ser vulnerada por ela. A forma tem de se transformar de acordo com a contradição e «com ela» deve nascer com nova estruturação. A contradição é não só uma exigência absurda para o pensamento, mas também para a própria coisa em que está implícita. É a crise interna de todas as coisas. Só o vivo tem a natureza de Proteus da força configuradora interna, quer dizer, só ela tem a força de «abarcar e manter a contradição em si». Ao cair na sua contradição, o não-vivo sucumbe. «Mas se um existente não pode, ao mesmo tempo, na sua determinação positiva, ir mais além da sua determinação negativa e fixar uma na outra, se não pode ter a contradição nele mesmo, então não será a própria unidade viva, não será o fundamento, antes sucumbirá na contradição.» [1]

Em todo o ente abrem-se duas possibilidades: ou «sucumbir» na contradição, ou encontrar o «fundamento» em si mesmo, que cria a margem para a contradição. Em ambos os casos a contradição dissolve-se — pois como tal é instável e não pode permanecer — ou no nada ou na forma nova e superior que assim surge. Em ambos os casos há um submergir-se no «fundamento». Só os acentos são diferentes. No primeiro caso, é o afundar-se num mero e negativo «ir-se ao fundo» para não voltar a levantar-se. No outro, é um positivo «ir-até-ao-fundamento» ou, como dizia Hegel, «adentrar-se-no-seu-fundamento» para renascer a partir dele.

Também no último caso há um «ir-se ao fundo». O que sucumbe em cada «dissolução» é a autonomia do momento da

[1] IV. 69.

contradição, do positivo e do negativo. A reflexão excludente, que não vai mais além da oposição, aceita-a como se fosse autónoma, e como tal só pode culminar como contradição, mas não conservar-se na dissolução desta. «Isto é o que na contradição vai verdadeiramente ao fundo.» [1] Os momentos, na medida em que se põem com autonomia, «fazem-se mediante este seu pôr-se um ser posto». Mas isso significa a sua aniquilação: «Vão ao fundamento». Está a impedir a mesma determinação excludente e impede o «ir juntos». Só se trata de o ir juntos não permanecer no «ir ao fundo». O ser posto, a autonomia aparente, tem de se superar, tem de ser «mediante a sua própria negação, a unidade que regressa a si mesma».

Esta passagem é essencial para o que Hegel chama o «fundamento». A reflexão e a essência mostram o seu verdadeiro rosto unicamente no fundamento. O fundamento está referido negativamente às determinações da reflexão e, não obstante, é o propriamente positivo nelas. «Ao seguir este lado positivo — que, na oposição, entendida como reflexão excludente, a autonomia faz de si um ser posto e ao mesmo tempo supera o facto de ser um ser posto — a oposição não só chega até ao fundamento como também volta a entrar nele.» [2] Mas o facto «da oposição ter um fundamento — o qual significa que todas as coisas contêm a oposição, que tudo tem o seu fundamento — é a novidade da essência, é aquilo que emerge «por baixo» do plano do ser, mediante a sua reflexão em si.

O conceito hegeliano do fundamento está determinado por esta relação. Em qualquer caso, e de qualquer modo que se fale do fundamento, terá sempre que ser concebido como qualquer coisa de diferente, como qualquer coisa que tem de acrescentar-se ao que se apoia nele (o fundamento). Também o Absoluto, como fundamento de todas as coisas, foi assim entendido. E com isso trasladou-se para o interior do fundamento a oposição que se queria salvar; pôs-se o fundamento em oposição com qualquer coisa, o que não só contradiz o significado do Absoluto, que seria «relativo» a outro posto fora de si, mas também o sentido do fundamento, pois este já não poderia ser a essência da própria coisa de que se trata, antes permanecer-lhe-ia extrínseco e inessencial. Mais ainda: contradiz também o sentido da contradição, que se resolve na medida em que a contradição ao ir ao fundamento se dirige, dentro deste, para a unidade.

[1] IV. 60.
[2] IV. 161.

Esta situação torna-se plenamente visível no pensamento da crise da contradição. Se o ente não pode tolerar a contradição, despedaçar-se-á contra ela; se a suporta, volta a nascer a partir dela própria como qualquer coisa de novo. Vai «ao fundo», ou vai «ao seu fundamento». Isso depende de o ente encontrar o «fundamento» em si. Uma forma qualquer podê-lo-ia encontrar fora de si, mas não seria o *seu* fundamento, não seria a sua própria essência. Um fundamento do mundo universal, fora ou ao lado do mundo, não lhe bastaria. Apesar do fundamento, o mundo afundar-se-ia mediante a sua contradição no abissal (no que carece de fundamento). Só o fundamento que o próprio mundo já é, porque é a sua essência, pode ser fundamento do mundo. Só nele o mundo se pode «afundar» para renascer.

A partir destas relações, pode-se entender a expressão, constantemente repetida por Hegel, «vai ao seu fundamento». Mas isso não impede que, por seu lado, o fundamento entre em oposição com a *res* que fundamenta. Como forma de reflexão, o próprio fundamento é até um ser posto na diferença da *res*. «A essência, como fundamento, exclui-se por si mesma.»[1] Assim, pois, a essência é em si mesma contraditória. Nela há um retorno da contradição, mas desempenha o seu papel em outra dimensão, na qual os lados da oposição se permutam. Se se inferir o fundamento de uma coisa a partir das suas determinações, o ser destas aparecerá como fundamento, e este como consequência. A relação parece ser reversível. Se as determinações são contraditórias, o fundamento será a própria contradição, e não qualquer coisa diferente dela. Esta inversão, tomada apenas no sentido formal, é própria de toda a relação. Além deste significado, e num aspecto essencial, a relação vai sempre mais além de si. O sentido de antemão visível neste caso é que nunca se trata de qualquer coisa de diferente, proveniente de fora, mas simplesmente da mesma essência de uma mesma coisa.

Todos os entes, desde os ínfimos aos supremos, mostram, deste ponto de vista, o mesmo destino. «A *res*, o sujeito, o conceito são, como reflectidos em si, cada um na sua esfera, a sua contradição resolvida; mas a sua esfera total é, por sua vez, determinada e diversa. Assim, pois, é uma esfera finita, o que significa: contraditória. Esta mesma esfera não é a solução de semelhante contradição superior, antes tem para a sua unidade negativa, para o seu fundamento, uma esfera mais alta. As coisas finitas, na sua

[1] IV. 62.

diversidade indiferente, consistem em ser em si contraditórias, em estar quebradas em si e em regressar ao seu fundamento.»[1]

E o finito é não só contraditório, mas também contingente. Como contingente, opõe-se ao necessário. O finito contém a «essência absolutamente necessária», entendida como o fundamento para o qual tem de retornar. O inferir do pensamento especulativo teve sempre em conta tal essência e aventurou-se a concebê-la. O «contingente», como a palavra indica, é um «ser que cai» e, por isso, um «ser em si contraditório». Logo, na sua essência está o «ir ao fundo». E, portanto, tem que *haver* um «fundamento» na sua essência, entendido como aquilo sobre o qual ou no qual o contingente «cai». Mas não será um ser «que cai», mas um ser «absolutamente necessário».

O caminho que a reflexão descreve, a partir do ser, é o que vai do ser ao fundamento, do contingente ao Absoluto. Na reflexão o fundamento aparece como qualquer coisa inferida. Ou expresso de outro modo: «Na inferência habitual, o ser do finito aparece como fundamento do Absoluto; é o Absoluto porque existe o finito. Mas a verdade é que o Absoluto é porque o finito — a oposição que se contradiz a si mesma — *não é*. Naquele sentido, o princípio da conclusão diz assim: o ser do finito é o ser do Absoluto; nestoutro sentido, ao contrário, exprime: o não ser do finito é o ser do Absoluto.»[2]

Nestas proposições vê-se claramente como a essência do próprio fundamento é dialéctica. Se ambas as proposições são verdadeiras — e como poderia discutir-se a sua verdade? — descobrem uma contradição. Agora mostra-se o que já antes era visível: que a contradição se conserva na sua superação; quer dizer, no seu «retornar ao fundamento». O *principium rationis sufficientis* de Leibniz — no qual, de resto, o predicado «suficiente» é tautológico — diz o que, segundo a sua fórmula, não se suporia, quer dizer, que qualquer coisa que é idêntica consigo mesma «tem», não obstante isso, «o seu ser num outro».[3] E poder-se-ia também dizer inversamente: o fundamento só é qualquer coisa «na medida em que é fundamento de qualquer coisa, de um outro». A dificuldade está em saber como o fundamento pode ser ainda a própria essência desta qualquer coisa. «O fundamento, que no começo se nos dava como a superação da contradição, apresenta-se agora como uma nova contradição. E como tal, não é o que pacificamente perdura em si mas, pelo contrário, é o choque de si e para

[1] IV. 72.
[2] IV. 73.
[3] VI. 243.

si mesmo. O fundamento só é fundamento na medida em que fundamenta; mas o que o fundamento produz é o mesmo, e nisto reside o seu formalismo. O fundamentado e o fundamento são um e o mesmo conteúdo, e diferenciam-se no formal da simples relação a si e à mediação, isto é, do ser posto.» [1]

O ponto de vista que pergunta pelos fundamentos é o da reflexão. Mas pelo seu modo de proceder não abarca mais do que o que estava contido na pergunta. O fundamentar só desdobra a coisa e não ultrapassa este desdobramento. Se se recordar, por exemplo, como se argumentava na teoria platónica das Ideias, encontraremos que esses argumentos estão literalmente confirmados: a Ideia do belo é o fundamento das coisas belas, a Ideia do homem, fundamento dos homens vivos, etc. Semelhante desdobramento foi já visto e vituperado por Aristóteles. Constituiu o tema de um longo conflito, reunido com o título de «Homonimia» («Igualdade de nomes»), pois o que primeiro saltava aos olhos era o facto de o mesmo termo se ter de estender à Ideia e à *res*.

Hegel é de opinião de que o pensamento da Ideia, e até o princípio do fundamento em geral, não se esgota com esta tautologia. No entanto, a ambiguidade está ainda presente, e como tal é o sinal da natureza dialéctica do fundamento. É preciso ir no encalço dessa natureza e reduzi-la ao seu sentido positivo. A tarefa é tanto mais grave quanto é certo que esta dialéctica do fundamento constitui o núcleo mais interno da dialéctica da essência em geral. Ao efectuá-la, Hegel cumpre uma aspiração muito antiga da filosofia. Trata-se do problema do próprio argumentar especulativo: qual é o sentido da manifestação dos fundamentos? O que é que se oculta — fora da repetição do conteúdo — na correlação entre fundamento e consequência? E como Leibniz, tão-pouco Hegel capta a questão do seu lado externo ou metodológico, mas sim de dentro, como problema ontológico.

O «princípio da razão suficiente» tem a sua fraqueza nos mesmos pontos em que também tem a sua força, quer dizer, na sua evidência: põe todo o ente como uma «consequência». Ora bem, se se pergunta o que é o «fundamento», responder-se-á: «o que tem uma consequência». Mas se se pergunta o que é a «consequência», dir-se-á que é «o que tem um fundamento». Com semelhante círculo não se pode avançar. A correlação responde sempre com a sua própria estrutura, e só exprime o «fundamento formal». Todavia, o que interessa é o conteúdo. Mas como é que o fundamento se pode destacar da consequência, se ele não deve ser mais do que a sua própria «essência»?

[1] VI. 244.

O problema concreto do fundamento tem a sua história e as fases desta história repetem-se como fases da sua dialéctica sistemática. Do ponto de vista do conteúdo, a determinabilidade — quer dizer, o conjunto das determinações de todo o ente — é a sua «forma». Com este carácter surgiu cedo o pensamento segundo o qual o fundamento de todas as coisas é a sua forma. Tal modo de pensar já entrou em circulação com a teoria das Ideias, e de uma maneira decisiva com a doutrina aristotélica da substância formal. A tautologia está aqui ultrapassada, sem que a essência da coisa se tenha trasladado dela, pois a coisa é mais do que a simples forma, e a forma está essencialmente referida «a um outro, que não é a própria forma, mas sim qualquer coisa em que a forma está». [1]

A «forma» realiza-se, assim, de duas maneiras. Em primeiro lugar, é o fundamento particular, determinado pelo conteúdo, da coisa particular, e não obstante, por ser universal, opõe-se ao caso particular e material; em segundo lugar, não é qualquer coisa extrínseca ou que esteja junta à *res*, mas é a sua própria essência interna. Portanto, é um tipo de fundamento que, segundo a sua índole, é imanente à *res*, quer dizer, não entra em oposição com ela e não é captável por nenhuma reflexão externa. «Logo, não se pode perguntar como a forma se agrega à essência, visto que ela só é a aparência da essência em si mesma, ou seja, a própria reflexão implícita nela.» [2]

Mas com isto fica intacto o outro objecto da *res*: aquilo que nela não é forma, aquilo que é configurado por ela. A expressão antiga do tal outro aspecto é «matéria». Em virtude de ser «o indiferente à forma» entra nas coisas com a mesma exigência de ser fundamento. Mas com a sua oposição à forma introduz, ao mesmo tempo, a oposição ao próprio fundamento, pois ambos se opõem com igual independência; quer dizer, «não são postos uma pela outra, uma não é o fundamento da outra». Só lhes é essencial a sua referência mútua. Em ambas encontra-se constantemente a «identidade do fundamento e do fundamentado», entendida como identidade diversa. Não obstante, a sua relação recíproca é desigual. A matéria é passiva e a forma activa. Aquela é o informe, esta o que configura a matéria. A matéria é indiferente à forma, a forma não é indiferente à matéria; pois uma forma determinada só se realiza numa matéria determinada. Todavia, no facto de a matéria ser negação da forma denuncia-se que também é, em geral, relativa a qualquer coisa de configurador.

[1] IV. 80.
[2] IV. 81.

«Contém a negatividade superada, e só é matéria por esta determinação.»[1]

Assim varia a essência da matéria. Ela revela-se como uma disposição até à configuração; é a «capacidade absoluta de recebê-la, porque a tem em si em absoluto, porque isto é a sua determinação em si». Semelhante volta a uma matéria-princípio cristalizou-se com o conceito de potência (dynamis). A conhecida ambiguidade da potência não é um defeito do conceito, é sim a expressão rigorosa do fundamento entendido como «fundamento de algo» nela. O algo que fundamenta é, justamente, o configurado. Por isso contém «a forma encerrada em si».

Ao mesmo tempo, ambas as espécies de fundamento tornam-se relativas uma à outra. Com isso evidencia-se que nem uma nem outra são suficientes como fundamento. Tem que haver qualquer terceira coisa que as unifique e as converta em momentos. «Por isso, a matéria tem de ser configurada, e a forma tem de materializar-se; na matéria tem que dar-se a identidade consigo mesma ou a subsistência.» O que é que a superou com tal identificação da forma e da matéria? É fácil dizê-lo: é o que na *res*, entendida como seu produto comum, aparece superado, quer dizer, a sua indiferença recíproca, a sua autonomia e oposição. «Assim, a actividade da forma sobre a matéria e o determinar-se desta mediante aquela, só é a superação da aparência da sua indiferença e diferenciação. Tal relação do determinado é a mediação de cada uma das duas consigo mesmas, mediante o seu próprio não-ser — mas estas duas mediações são *um* movimento e a restauração da sua unidade originária — é a recordação do seu desprendimento.»[2]

Acaso deste modo se voltou a abandonar a determinação do fundamento? De maneira alguma! A forma e a matéria conservam-se na sua superação. Aquilo que se supera é a sua oposição. Aquilo que estava positivamente contido nelas passou a constituir uma unidade. Mas permanecem a existir na unidade daquilo que fundamentam. A forma e a matéria «pressupõem-se mutuamente», pelo que, ao mesmo tempo, há unidade e conflito, negação e posição. A «unidade essencialmente una» cinde-se «na identidade essencial, determinada como fundamento indiferente e — na diferença essencial ou negatividade — como forma determinante. Aquela unidade da essência e da forma, que se opõem como forma e matéria, é o fundamento absoluto que se determina».

[1] IV. 83.
[2] IV. 84.

Se neste resultado prescindirmos do carácter potencial da matéria, vemos que também a dinâmica de ambas mostra a mesma unidade: «aquilo que se apresenta como a actividade da forma é também o próprio movimento da própria matéria».[1] A matéria tem a determinação de ser qualquer coisa. Nisto reside um dever-ser. Pelo seu conteúdo, semelhante dever ser exprime não só o mesmo que a forma, como também a mesma tendência que a actividade da forma, só que vista doutro lado. Portanto, a matéria e a forma, como elementos, são a unidade delas com elas mesmas e com a sua negação. Cada uma é já a essência inteira, ou seja que «o conservar-se no pôr, entendido como posto na unidade, o apartar-se de si, o referir-se a si como a si mesmo e o referir-se a si como a um outro, são uma única actividade».[2]

O resultado desta dialéctica, que alcança a sua justificação na forma e matéria, é o «conteúdo». Mas o estranho é que deste modo a identidade do «fundamento formal» não é vencida de modo algum. O fundamento tem um conteúdo, mas este não se diferencia do da coisa cujo fundamento é pensado. A forma e a matéria são ambas próprias da própria coisa. Tal é o que a «essência» exigia; e assim se realiza o exigido. Por isso, agora inverte-se o sentido do fundamento formal. «Em virtude desta identidade entre o fundamento e o fundamentado, tanto segundo o conteúdo como segundo a forma, o fundamento é razão suficiente (o suficiente limita-se a esta relação); nada há no fundamento que não esteja no fundamentado, assim como nada há no fundamentado que não esteja no fundamento. Se se perguntar por um fundamento, ver-se-á duas vezes a mesma determinação, que é a do conteúdo: uma vez como o posto, a outra vez como a existência reflectida em si, quer dizer, como o que tem o carácter de ser essência.[3]

O fundamento formal, assim concebido, está longe de carecer de significação. O sentido do que fundamenta apenas se reduz nele à sua própria medida. O significado do fundamentar não é, de modo algum, uma queda dos momentos na *res* — de fora —, como se a *res* pudesse ser entendida a partir deles, mas sim a apresentação e a libertação da sua própria essência: a visão da *res* no seu carácter essencial. «Encontrar os fundamentos a partir da existência» não é mais do que «transformar a existência ime-

[1] IV. 85.
[2] IV. 87.
[3] IV. 92.

diata na forma do ser reflectido.»[1] Mas, do ponto de vista do conteúdo, isto não basta ao conhecimento. Em troca, encarado da perspectiva da especulação, é suficiente, visto que o fundamentar revela-se como um descobrimento da própria reflexão e assim o pensamento alcança a essência da coisa.

No exemplo que Hegel emprega, o do centro da gravidade, essa situação é claríssima. «Leibniz censurava à força de atracção de Newton que ela era uma qualidade oculta, como a que os escolásticos empregavam nas suas explicações. Não obstante, deveria antes objectar-se-lhe o contrário: que ela é uma qualidade demasiado conhecida, pois que ela não tem nenhum outro conteúdo a não ser o próprio fenómeno.»[2] Só poderia ser uma qualidade oculta se tivesse outro conteúdo por fundamento. Mas ela não é mais do que a formulação daquilo que os fenómenos, entendidos dinamicamente, diriam sem ela. Todavia, ninguém pretenderá afirmar que a lei da gravidade seja insignificante. Pelo contrário, a sua significação é tão grande que na sua fórmula torna-se patente o problema do fundamento real, problema que, como se sabe, ainda hoje aguarda a sua solução.

Com isto está dito que a dialéctica do fundamento continua. O «fundamento real» é diferente do fundamento formal. «Ora bem, a relação fundamental deixou de ser formal pelo facto de o fundamento e o fundamentado terem um conteúdo diferente; o regresso ao fundamento e o seu nascimento como o posto já não é uma tautologia: o fundamento está realizado.»[3] Deste modo, na relação fundamental, o conteúdo não está duplicado, antes é duplo.

Assim, o fundamento já não é, simplesmente, a essência da coisa. A heterogeneidade do conteúdo torna-o «inessencial», e o fundamento, entendido como fundamento real, decompõe-se nas «determinações externas», pelo qual a relação fundamental «se torna extrínseca a si mesma». A diferença dos dois conteúdos não se mostra, na relação, como interna. Também não diz «de que é fundamento e que é o posto mediante ele». Se esta relação não deve ficar externa, se, portanto, o vínculo deve ser visível nela como existente na essência da *res*, exige-se o retrocesso para uma terceira instância que as abarque. Assim descobre-se no fundamento uma segunda referência, junta às que até agora tinham sido visíveis. «Por isso, o fundamento real é a referência ao outro, seja do conteúdo a outro conteúdo, seja da relação

[1] IV. 94.
[2] IV. 93.
[3] IV. 97.

fundamental própria (da forma) a outra, a saber, a um imediato não posto por ela.»[1]

O sentido desta consideração está em que o fundamento real, precisamente em virtude da sua diversidade de conteúdo, é um fundamento incompleto. Por isso aspira a um terceiro momento como sua conclusão plena. Uma casa ou uma pedra tem a gravidade por fundamento: aquela porque se mantém em pé, esta porque cai. Mas nem a casa nem a pedra se caracterizam unicamente por isso. Há nelas muitas outras condições que também têm o seu fundamento; mas este será, por seu lado, tão indiferente à gravidade como o ser-habitação ao simples estar em pé ou à estrutura cristalina ao cair. «Acontece o mesmo quando se determina Deus como fundamento da natureza. Como fundamento, Deus é a sua essência; a natureza contém-no nela mesma e é idêntica a ele; mas possui uma diversidade posterior que difere do próprio fundamento: é o terceiro, no qual se vinculam esses dois diversos. Aquele fundamento nem é fundamento da diversidade diferente dela, nem tão-pouco do seu vínculo com ela.»[2]

Os argumentos baseados num fundamento unilateral constituem, filosoficamente, um jogo perigoso, porque os fundamentos parciais são sempre muitos, e cada um deles tem a pretensão inconfessada de ser o fundamento completo. Deste modo, o arrazoado acerca dos fundamentos degenera em sofística. Para evitá-la, Platão decidiu, no seu tempo, procurar o fundamento na «Ideia», quer dizer, «na *res* em e para si mesma, ou seja, no seu conceito». Neste ponto central a herança do platonismo adquire nova vida em Hegel: todo o plano da Lógica a denuncia. Também para ele, o segredo da essência encontra-se no «conceito», que é o único fundamento ou razão suficiente.[3]

O «fundamento completo» tem de ser assim a síntese do formal e do real. O primeiro já é completo, mas não real, o segundo, inversamente. A síntese cumpre-se quando o fundamento real «regressa ao seu fundamento». Expresso com relação ao conteúdo: quando proporciona a razão pela qual ele, apesar da sua diversidade de conteúdo, é fundamento da *res*. Isso pode acontecer, naturalmente, em conexões amplas entre conteúdos. Mas nestas repõe-se a plenitude acabada da essência, que estava no «fundamento formal». Todavia, para os fundamentos cientificamente finitos, o fundamento pleno é uma aspiração. Mas à

[1] IV. 99.
[2] IV. 101.
[3] VI. 247.

res, tal como é em si, não lhe falta de modo algum, está sempre nela.

Por isso a relação fundamental na sua totalidade é sempre «reflexão pressuposta», ou, expresso dialecticamente: «O fundamento formal pressupõe a imediata determinação do conteúdo e esta, como fundamento real, pressupõe a forma. Logo, o fundamento é a forma, entendida como vínculo imediato, mas de tal modo que ela se aparta de si mesmo e pressupõe o carácter imediato, e refere-se a si como a um outro.» [1]

Nesta nova forma, a relação fundamental apresenta-se como uma relação de condição. Hegel não a entende, simplesmente, como o vínculo entre a condição e o condicionado — como tal já se encontra na referência do fundamento ao fundamentado e não acrescentaria nada de novo — mas como relação do condicionado para um incondicionado. Só este pode satisfazer a exigência do fundamento ou razão suficiente.

Mas, para já, o incondicionado só se apresenta em relação ao condicionado e está determinado por ela. Assim concebido, é o «relativamente incondicionado». Se se conceber qualquer coisa como «condição» de outra, estará, por sua vez, condicionada, e chegar-se-á a uma cadeia infinita de nexos entre as condições. Quer dizer, estará muito longe de ser fundamento do outro, visto que tal qualquer coisa supõe a relação fundamental ao entrar nela. «Para ser condição tem o seu suposto no fundamento e ele mesmo é condicionado; mas esta determinação é-lhe extrínseca.» [2] Não se pode dizer que qualquer coisa *é* «mediante» a sua condição, pois esta não constitui o seu fundamento. «Ela é o momento de carácter imediato incondicionado do fundamento, mas ela mesma não é o movimento e o pôr que se refere a si negativamente e faz de si um ser posto. Por isso a condição opõe-se à relação fundamental. Qualquer coisa tem, também, além da sua condição, um fundamento.»

A condição é aquilo sem o qual uma coisa não se realiza; o fundamento é aquilo mediante o qual a coisa se realiza necessariamente. Do ponto de vista formal opõem-se mutuamente. Do ponto de vista do conteúdo, têm de coincidir. As condições pertencem necessariamente ao fundamento completo. Mas na medida em que são meras condições não podem constituir o carácter produtor do fundamento.

Apesar de se tratar de uma determinação hegeliana muito conhecida, ainda que não absolutamente simples, não é fácil

[1] IV. 107.
[2] IV. 109.

reconhecer semelhante relação. A condição, não obstante a sua oposição ao fundamento, é o «ser-em-si do fundamento», é, inclusivamente, «a simples identidade do fundamento consigo mesmo». Dito por outras palavras: a condição e o fundamento contêm, cada um por si, a «contradição do subsistir com independência e de estarem destinados a ser só momentos». [1] Tal é a expressão rigorosamente dialéctica desta relação, descrita segundo o lado da sua instabilidade interior. Mas esta é justamente a que faz com que o «incondicionado» seja «relativo» à condição. É fácil ver de antemão que um «absolutamente incondicionado» não poderia aparecer senão na identificação da condição com o fundamento.

Se se juntarem os momentos desenvolvidos, ter-se-á ao alcance da mão a unidade procurada. O fundamento real chega a ser condição. A condição, por sua vez, está condicionada pelo fundamento, e sucumbe nele. Repete-se o jogo da forma e da matéria. Ultrapassam-se mutuamente, ou, «enquanto são reflexões, põem-se a si mesmas como superadas, referem-se à sua negação e pressupõem-se reciprocamente». Mas, ao mesmo tempo, revela-se que a reflexão dos dois é em si uma e a mesma. O pressuposto da condição e do fundamento só é um. «A sua reciprocidade transfere-se para aquilo no qual eles supõem a sua identidade una, entendida como a sua subsistência e base. Tal identidade, que é o único conteúdo e a única unidade formal de ambos, é o verdadeiramente incondicionado, a coisa em si mesma.» [2]

Nesta dialéctica do incondicionado não é difícil de reconhecer a do infinito. O progresso apresenta-se agora como o avanço de uma condição para outra condição, até ao infinito. O conceito do incondicionado é a totalidade do próprio progresso na sua plenitude. Corresponde exactamente ao «verdadeiramente infinito», e em virtude desta analogia tem o significado de ser «o verdadeiramente incondicionado». Assim, como naquele caso, o finito e o mau infinito se tinham de conceber como identidade, assim também neste caso o fundamento e a condição, o condicionado e o relativamente incondicionado hão-de ver-se como idênticos. Em tal passagem não há, pois, nada de novo. Mas, no que respeita ao conteúdo do incondicionado, não é, ao começo, mais do que uma categoria posterior do Absoluto, na qual se encerra a dialéctica do fundamento. Por isso, ainda espera a sua própria determinação, que se realiza — como já indicámos — na lógica do conceito.

[1] IV. 110.
[2] IV. 112.

Mas há ainda um último ponto que corresponde à dialéctica do próprio fundamento. A reflexão, cujas categorias foram desenvolvidas, é reflexão interna. Mas com o «apartar-se de si», o fundamento da *res*, que já foi tratado, continua em si mesmo na relação fundamental. O fundamento é interior, é a essência da própria *res*. As condições, que se ocultam nele, são, por sua vez, as suas próprias, as íntimas, e a sua totalidade é o fundamento real e completo. Deste modo, o incondicionado, como totalidade da série, não é mais do que a «própria *res*». Mas difere do seu mero ser porque está agora como reflectida em si, como um retorno a si, como «mediata de carácter imediato»; como antes, é o simples, mas entendida da profundidade da sua essência. É o «círculo reposto do ser», ou também «a própria *res*, mas arremessada para a exterioridade do ser».[1]

Hegel designa semelhante regresso «o surgir da *res* para a existência». Esta palavra «existência» deve entender-se literalmente como um «sair» ou «ser posto fora», e a própria *res* põe-se fora. «Quando todas as condições de uma *res* estão reunidas, a *res* entra na existência.»[2]

Este resultado acusa um ponto essencial da concepção hegeliana do mundo que, de um modo retrospectivo, ilustra a teoria da essência melhor do que o poderia fazer o desdobramento da reflexão. «A *res é* antes de existir. Em primeiro lugar, é como essência ou incondicionado e, em segundo lugar, tem existência ou está determinada.» Daqui deduz-se que a existência, comparada com as determinações que, como condições, constituem a totalidade do fundamento, é o secundário. É a realização de qualquer coisa que se cumpre unicamente no processo intemporal do devir, mas ela própria — por assim dizer, como Ideia — preexiste. Esta tese é de significação fundamental, não só para o conceito hegeliano da realidade, mas, e sobretudo, para a sua filosofia da natureza e do espírito, e ainda mais para a sua filosofia da história. Por isso acrescentaremos as proposições seguintes, que são características:

«Se todas as condições de uma coisa estão presentes, isto é, se a totalidade das coisas é posta como o imediato e sem fundamento, esta diversidade dispersa torna-se íntima consigo mesma.» O «tornar-se íntimo» deve entender-se à letra, como um interiorizar-se, como um volver à própria intimidade. «A interiorização das condições é, para já, um ir ao fundamento, próprio da existência imediata, é o devir do fundamento.» De tal modo o fundamento é «posto» e, na reflexão deste ser posto, «é superado como fundamento», já que o ser-posto e o ser-fundamento se contradizem. Ora bem, mostra-se que a série das condições já está suposta nele. «Portanto, quando todas as condições da *res* estão presentes, superam-se na sua qualidade de serem existência e supostos imediatos, e também se supera o fundamento. O fundamento só se mostra como aparência que desaparece imediatamente. Semelhante surgir é o movimento tautológico da *res* para si mesma; e a sua mediação, por meio das condições e do fundamento, é o desaparecimento de ambas. A tal ponto é imediato o surgir para a existência, que só é mediato pelo desaparecimento da mediação.»[1]

O ir até ao fundamento, próprio do ser que se encaminha para a essência, é um «entrar no seu fundamento», que, por sua vez, é «o surgir da *res* a partir do fundamento». E assim se encerra o círculo da reflexão. O seu resultado é a «existência», que só consiste neste «sair» do fundamento. Mas a dialéctica da essência chega, deste modo, ao que se lhe opõe, pois a existência não é a própria essência, é sim «manifestação» da essência, ou, como a expressão dialéctica diz, «o seu aparecer em si».

¹ IV. 114.
² IV. 116.

8. Fenómeno e realidade

A proposição que diz: «a essência tem que manifestar-se» é, ela própria, uma proposição essencial. Na essência da essência reside o facto de ser «essência de qualquer coisa», portanto, a circunstância de ter qualquer coisa na qual ela «se manifeste», se revele ou venha a ser fenómeno. Os fenómenos jamais são a própria essência, mas sim necessariamente fenómenos «duma essência».

Por este caminho, a consideração passa para o terreno que já conhecemos pela *Fenomenologia do Espírito*. Assim, não é por acaso que partes consideráveis da teoria do fenómeno contida na *Lógica* coincidam com as da *Fenomenologia;* mas o ponto de vista é diferente. A lógica da essência entrelaça-se com uma conexão mais ampla que, não obstante isso, será visível na teoria da realidade.

A existência brota da essência. Ela não é um predicado da essência, mas sim «o seu desprendimento absoluto no qual a essência não fica para trás».[2] Deste modo, é a «manifestação»

¹ IV. 117.
² IV. 124.

da essência. Mas, por um lado, o existente é «coisa», e as coisas são múltiplas; e, por outro lado, as coisas múltiplas existem em relações mútuas, constituindo um mundo de dependências recíprocas, no qual impera um nexo entre os fundamentos e o fundamentado que vai até ao infinito. Ora bem, se se considerar a coisa como tal, quer dizer, na sua pureza e sem as suas determinações, ter-se-á *in abstracto* a «coisa em si» (que é muito diferente do mesmo termo empregado por Kant). Neste sentido, todas as coisas são naturalmente coisas «em si». Isso, porém, não basta. O peculiar das coisas reside nas suas qualidades, que são o seu conteúdo.

Deste conteúdo da coisa emerge a contradição que existe entre a sua unidade e a multiplicidade das qualidades. A maior parte das vezes semelhante relação apresenta-se como se na coisa existisse um portador das qualidades independente delas; mas, desta maneira, as qualidades emancipam-se e não se pode dominar a contradição. O erro reside no modo de efectuar esta concepção: a coisa não é portadora indiferente das suas qualidades, pelo contrário, existe nelas e mediante elas. O portador identifica-se com aquilo que suporta.

As coisas diferem pelas suas qualidades. Mas «a sua diferença e a sua relação é uma reflexão e uma continuidade das mesmas. As coisas também caem nesta continuidade, que é a qualidade, e desaparecem como extremos subsistentes, que teriam a sua existência fora desta qualidade. Por isso, a qualidade, que devia ser a relação dos extremos autónomos, é o próprio autónomo. As coisas, em troca, são o inessencial».[1] Deste ponto de vista a coisa revela-se como fenómeno.

Quando se analisa a essência da coisa, entendida como fenómeno, depara-se com o reino das leis, que é o constante no fluxo dos fenómenos. Com isso, mostra-se a primeira forma captável do fundamento. É a unidade universal dentro da diversidade dos casos particulares. É a base, «não transcendente à manifestação, mas sim imediatamente presente nela». Em relação ao fluir de todas as coisas, o reino das leis é «o do reflexo calmo do mundo existente e fenomenal». Porém, desta maneira, a oposição debilita-se. Trata-se de *um* reino, de *um* mundo, de *uma* totalidade. «O mundo existente é, ele próprio, o reino das leis, que, como o simplesmente idêntico — como ser-lei ou autonomia da existência em que se resolve —, é idêntico consigo mesmo.»[2]

1 IV. 134.
2 IV. 150.

Eis aqui o limite do pensamento acerca da lei: o conteúdo da lei é o mesmo que o conteúdo das coisas. Repete-se a dialéctica do fundamento. O mesmo mostra-se também quando se substitui o conceito da lei pelo do «mundo que é em si», que é só uma transformação particular do «fundamento». Certamente que há aqui uma diferença entre o mundo que se manifesta e o mundo que é em si, mas é só de sinal, e especialmente de sinal de valor. Deste modo, coexistem aqui a identidade do conteúdo com a oposição de princípios. O fenómeno resolve-se nela. A essência que se manifesta no fenómeno é captável, numa «relação essencial», como um todo, como força ou interioridade.

Cada uma destas três formas posteriores do fundamento é em si antitética. O todo e a parte estão claramente na relação de condicionalidade mútua. Pressupõem-se reciprocamente, mas cada uma pretende ter prioridade. A «força e a sua exteriorização» mostram relação análoga, agora trasladada para o dinâmico. A própria força consiste no poder de actuar, e a activação é exteriorização. Logo, a exterioridade identifica-se com a interioridade.[1] Em princípio, esta circunstância exprime-se com outro par de conceitos, com o do «interno e do externo» como tais. O «interno da natureza» está afectado pelo *pathos* do enigmático, do impenetrável. Mas na essência do interno reside, não obstante, o factor de ser a interioridade de qualquer coisa de externo, quer dizer, de ser um «exteriorizar-se». O interno não é o secreto, é revelação, efectuação real. «A sua exterioridade é a exteriorização daquilo que é em si.»[2]

Com o momento do «efectuar» entra, na exteriorização, o conceito da «realidade efectiva», que desprende a manifestação evanescente. Neste ponto, Hegel volta a introduzir expressamente o conceito do Absoluto, que está sempre no subsolo por toda a parte. O fenómeno é manifestação da essência, que é o profundo ou interno do Absoluto. Deste modo, o fenómeno é a aparência do Absoluto em si mesmo. «A aparência não é nada, é reflexão, relação ao Absoluto, quer dizer: é a aparência porque nela aparece o próprio Absoluto.» O fenómeno, entendido pelo seu conteúdo, é o finito que é expressão e imagem do Absoluto. «Mas a transparência do finito, que permite ver o Absoluto através dele, acaba por desaparecer de modo completo, pois não há nada no finito que pudesse conservar uma diferença com o Absoluto; é um medium daquilo que aparece através dele e é absorvido por ele.»[3]

1 IV. 177.
2 IV. 183.
3 IV. 188.

A «exegese» ou interpretação do Absoluto começa a partir de fora, o que é possível porque o externo é exteriorização do interno, o que significa que a exegese propriamente dita partiu sempre de dentro. O seu produto é a «transparência», a manifestação. A verdadeira interpretação não só se cumpre no nosso pensar — por exemplo, na reflexão externa — mas também já está cumprida pelo próprio Absoluto. E aquilo a que chamamos mundo ou fenómeno é já o cumprimento desta exegese. «Mas, de facto, a interpretação do Absoluto é o seu próprio fazer, que começa em si e conclui em si.» Por isso, a exegese que reflecte não chega ao Absoluto propriamente dito, pois partindo do relativo só pode concluir no relativo. «Não só aquela interpretação do Absoluto é incompleta, mas também este próprio Absoluto, ao qual não se faz mais do que chegar. Quer dizer, esse Absoluto, que é unicamente como identidade absoluta, é apenas o Absoluto de uma reflexão externa. Por isso, não é o absolutamente Absoluto, mas sim o Absoluto numa determinação, o que equivale a dizer, que é atributo.» [1]

A própria situação prescreve que se avance a partir daqui até ao Absoluto autêntico. Se existe uma auto-interpretação do Absoluto, será espontânea. Com efeito, existe no reino gradual do mundo, tal como se nos manifesta: A série dos *modi* do Absoluto é o mundo. Justamente conceber o mundo como modificação do Absoluto, significa ir no encalço da sua auto-exegese, experimentá-lo no fenómeno. No conceito do *modus*, a aparência é conhecida como aparência, por isso trata-se do regresso do Absoluto a si mesmo. «A verdadeira significação do *modus* consiste no facto de ser o próprio movimento que reflecte do Absoluto, quer dizer, um determinar; mas não um que por meio dele o Absoluto se tornasse um outro, mas apenas um determinar daquilo que o Absoluto já é; a exterioridade transparente, que é o sinal de si mesma, um movimento a partir de si; mas de tal modo que este ser-para-fora seja também a própria interioridade.» [2]

Perante isso, seria vão procurar um «conteúdo» particular do Absoluto. Toda a diferença entre forma e conteúdo está aqui superada. Ou, por outras palavras: «o conteúdo do Absoluto é, precisamente, o manifestar-se». Se se substituir este resultado pelo termo «fenómeno», este encontrar-se-á como «manifestação» do Absoluto. [3] Mas, como tal, é a «realidade efectiva», e o fenómeno converteu-se assim no outro de si mesmo. Desta maneira, a reflexão voltou a dissolver a aparência que antes tratava de fazer surgir da essência.

[1] IV. 189.
[2] IV. 193.
[3] IV. 201.

A realidade efectiva só vale como modalidade. Perante ela está a possibilidade e a necessidade. Todo o real tem de ser para já possível. Mas neste sentido amplo só se trata de uma possibilidade abstracta e formal. «Neste valor dado à mera possibilidade, o real é um contingente.» [1] O casual, por assim dizer, destaca o real do número ilimitado do formalmente possível, e deste modo a contingência e a possibilidade aparecem como momentos do real. Mas ambas exprimem apenas a sua exterioridade. O que decide finalmente que o possível seja real é o conteúdo. Todavia, se se analisar o conteúdo da possibilidade depara-se com aquela mesma cadeia das «condições» que se mostravam no «fundamento completo». A possibilidade reside na existência presente das condições. Mas se a série das condições é completa, a possibilidade converte-se, como é patente, em necessidade, pois a coisa não só «pode» ser real mas também «tem de» ser real, sem poder deixar de sê-lo.

Deste modo, a necessidade toma o lugar do acaso. Agora é ela que destaca o mero possível da realidade; mas, ao mesmo tempo, cumpre-se na necessidade o sentido da própria realidade. Só o seu próprio conceito permanece obscuro, pois se se parte da possibilidade não se pode ver em que consista a necessidade. Assim se compreende que na vida o necessário se apresente como o negativo de si mesmo, como contingente. Assim o exprime a fala quotidiana, quando diz que a necessidade é «cega». Com isso atribui-lhe o predicado da contingência e com o conteúdo efectivo de tal predicado pensa no casual. «O processo da necessidade inicia-se com a existência de circunstâncias dispersas, que não se correspondem entre si e não parecem ter qualquer nexo mútuo. Estas circunstâncias são uma realidade imediata, reunida em si; e a partir de tal negação produz-se uma nova realidade.» [2]

Desta exposição verifica-se que se trata de uma relação essencial, implícita na própria realidade. Hegel chama-lhe «relação absoluta». Portanto, as suas categorias têm de ser categorias de relação. São as três «categorias da relação» de Kant: substância, causalidade e interacção. A necessidade tem de se desdobrar nelas.

Se já o tivesse feito naquelas condições e circunstâncias dispersas, só seria preciso analisá-las no seu complexo. Mas a

[1] VI. 287.
[2] VI. 293.

verdade da necessidade não pode residir nelas. Nesse caso dependeria delas, da sua contingência, e ela mesma seria contingente. Pelo contrário, tem de ser a própria coisa que determine o círculo das condições. Por ser necessária tem de ser «incondicionada». Este conceito hegeliano da necessidade aplica-se, como se vê, de tal modo que só pode realizar-se num mundo teleologicamente ordenado. Aliás, visto com rigor, o conceito da necessidade, ainda que encoberto, é o conceito desta ordem do mundo. Por isso não é de estranhar que as chamadas categorias de relação se exponham, na sua evolução, como simples veículos ou como graus da relação teleológica. Naquilo a que Hegel chama «a própria coisa» já está a representação do fim, presente na forma de uma disposição dada de antemão para um determinado desdobramento.

Portanto, e em primeiro lugar, o conceito da «essência necessária» opõe-se à diversidade material, ao que tem o carácter de ser condicionado e contingente. Estes aparecem no dito conceito como «acidentes» seus e a própria essência como «substância», que é a essência única e potente, visto as coisas serem impotentes. A substância produ-las e absorve-as. Nela são o contingente, o indiferente, o que carece de subsistência. Tal é o que Spinoza entendia por substância, concebendo-a como a única essência totalmente necessária, que não só é princípio mas também fim de todas as coisas. Na verdade, a substância é no todo «a própria coisa».

Mas esta acentuação unilateral não se esgota. O interior está na sua exteriorização que, inclusivamente, é o próprio interior. A substância é dinâmica, produz e actua, e a realidade efectiva não difere do seu poder, mas é este mesmo. A relação de substância apresenta-se como relação causal. A imagem externa da causalidade parte de dois conteúdos diferentes postos na relação causal. Mas passa-se por alto o principal: que tanto na causa como no efeito já está metida a relação inteira. «O efeito não contém nada que a causa não contenha. E ao inverso: a causa não contém nada que não esteja no seu efeito. A causa só é causa quando produz um efeito, e consiste unicamente nesta determinação de ter um efeito; e o efeito é nada mais do que isto: o de ter uma causa.» Logo, a causa e o efeito não só são correlativos, como também coincidem. A causa que ainda não actua ou que já não actua, não é causa, «e o efeito deixa de ser efeito quando a sua causa desapareceu, para ser uma realidade indiferente».[1]

---

[1] IV. 226.

Esta relação «formal» da causalidade modifica-se logo que é entendida pelo conteúdo. É certo que a causa «se extingue» no efeito, mas o efeito, por sua vez, é causa. A causalidade conserva-se na série causal, que é uma série infinita, tanto para diante como para trás. Já conhecemos este fenómeno da dialéctica do infinito: é o processo que vai *in infinitum*, quer dizer, «a infinidade má». Também em Kant a antinomia da causalidade tinha a forma própria de uma antinomia da infinidade. Este conflito — pois a necessidade naufraga completamente na aparência — só se poderá resolver numa configuração superior que abarque a totalidade plena da série.

Semelhante totalidade dá-se na interacção. A causa não só se efectua, como também conserva o seu efeito, entendido como contra-efeito. A causa não se opõe a qualquer coisa de passivo, que só recebesse o seu movimento dela, mas também liberta a sua actividade nele. O próprio efeito surge como causa. Por isso, a relação desdobra-se dinamicamente e o movimento encerra-se em círculo; «pois o efectuar, que na causalidade finita se encaminha para o processo da infinidade má, dobra-se e torna-se um efectuar recíproco que regressa a si mesmo, quer dizer, um infinito actuar recíproco».[1]

A interacção apresenta-se, portanto, como uma «causalidade recíproca de substâncias pressupostas que se condicionam». Toda a substância é aqui activa e passiva ao mesmo tempo; com isso supera-se a sua diferença e torna-se «aparência transparente». Todo o seu ser substância consiste integralmente na actividade e passividade; já não é o «substrato» de uma relação que lhe seria externa, mas da relação que se interioriza nela: «A causa não só *tem* um efeito, como também neste ela está, como causa, em relação consigo mesma», tal como a substância está, no acidente, em relação consigo mesma. Deste modo, na interacção alcança-se qualquer coisa de novo, em que todo o anterior se supera. «Por isso, a causalidade regressa para o seu conceito absoluto e, ao mesmo tempo, chega ao próprio conceito.»[2]

Esta última expressão conduz ainda mais longe: à passagem da essência em geral para o «conceito». Tal passagem não se pode entender, de modo algum, a partir da interacção. É o resultado unicamente do papel especial que Hegel assinalou ao conceito como tal.

---

[1] IV. 239.
[2] IV. 241.

9. Conceito e subjectividade

Aristóteles foi quem pela primeira vez, e conscientemente, identificou a essência de todas as coisas com o conceito. Com plena consciência histórica, Hegel apoiou-se nele e exaltou-o ao considerá-lo o primeiro que intuiu o sentido da essência e do Absoluto. Não obstante, a sua própria tese tem um sinal diferente. Para Aristóteles, o conceito tinha validade ontológica, para Hegel, tem validade lógica, e com ela o fundamento, a substância e o Absoluto. O facto de nos dois tomos da sua *Lógica* «objectiva» — no essencial ontológica — se intercalar uma lógica «subjectiva» e de esta formar não só o grau mais alto, mas também constituir a base profunda do todo, é a tese própria do seu idealismo e também do seu logicismo e teleologismo. Este é o ponto nuclear da cosmovisão metafísica da sua filosofia.

A verdade do ser revelou-se como essência. A verdade da essência deve revelar-se agora como conceito. E como o conceito é «o reino da subjectividade», a *Lógica* de Hegel torna-se, a partir daqui, subjectiva. Se se recordar aqui aquela outra tese, segundo a qual o Absoluto é a razão que no seu autodesdobramento se concebe a si mesma, entender-se-á facilmente o sentido de semelhante trânsito. A *Lógica* é não só o desdobramento do Absoluto nas suas categorias, como também o seu autodesdobramento. Ora bem, se o «conceber-se» pertence à essência do Absoluto, o «conceito» terá que ser a verdade desta sua essência. Na lógica do ser e da essência não se fala ainda do carácter racional do Absoluto. A dialéctica ultrapassa agora os limites traçados por ela própria. Conduzida pelo desdobramento objectivo da essência, «recorda-se», por assim dizer, que no fundo tudo é razão, quer dizer, que o verdadeiro rosto do fundamento, da necessidade, da substância — ou seja, o verdadeiro rosto do mundo — não pode ser outro senão o instrumento único e universal de todo o pensar e de toda a razão: o conceito.

A passagem dialéctica da essência para o conceito constitui uma questão à parte. É preciso dizer aqui que a dialéctica sofre certo dano cada vez que emergem teses sistemáticas ou metafísicas. É violentada por aquilo que deve resultar de acordo com a tese. E isso, como é natural, contradiz a sua essência, pelo que é muito discutível falar neste lugar de um trânsito objectivamente realizado. A sua reconstrução, sempre problemática, é preferível oferecer o nexo de conteúdo, que nunca falta em Hegel. Tal vínculo é-nos dado pelo conceito da liberdade, que de qualquer modo é o tema principal da subjectividade. Também a dialéctica da necessidade assinala a liberdade.

Aqui surge o que Hegel entende por «liberdade». Não é o livre arbítrio nem tão-pouco uma indeterminação universal nem, em geral, uma oposição à necessidade ou ao causal. Antes, a liberdade está entendida, no sentido de Fichte, como oposição à coacção, à necessidade externa — e não à interna. A liberdade é a actividade de uma tendência própria e interna, é autodesdobramento, actividade pura, auto-realização; é um actuar que não nega, de maneira alguma, a sua causalidade originária; é uma realidade que só consiste numa «necessidade revelada».

Estas definições permitem ver que nelas se resumem as categorias essenciais: o conceito é o verdadeiramente idêntico, o que tem em si a contradição; é o verdadeiro fundamento que, fora de si, já não tem condição alguma. Mas também é o verdadeiramente interior, é a verdadeira legalidade, a verdadeira força, a verdadeira substância, a verdadeira causa, a verdadeira necessidade, e, por isso mesmo, a verdadeira liberdade. Com um sentido rigoroso afim ao pensamento de Hegel poder-se-ia dizer: é o verdadeiramente objectivo de todo o ser e, por causa disso, o subjectivo. Tal é o significado das seguintes palavras da *Enciclopédia*: «A verdade da necessidade é, pois, a liberdade, e a verdade da substância é o conceito, quer dizer, é a autonomia, ou seja, a repulsa de si das diferentes autonomias. Entendido como tal repulsa, o conceito é idêntico a si, e só é com este mesmo movimento recíproco que permanece junto a si mesmo.»[1]

A liberdade é, neste sentido, o conceito central e fundamental da filosofia do espírito. As formas do espírito «objectivo» e «absoluto» são os graus da sua realização, e também é a base da liberdade ética sobre a qual a *Lógica* não deixa dúvida alguma. Dela provém a luz mais clara para este ponto crítico do sistema. «A liberdade tem por suposto a necessidade, e contém a mesma em si como superada. O homem moral tem consciência do conteúdo do seu agir como de qualquer coisa necessária e válida, por si mesmo, e mediante isso a sua liberdade padece tão pouco dano que, pelo contrário, mediante essa consciência torna-se a liberdade real, plena de conteúdo, ao contrário do livre arbítrio, que carece de conteúdo e é liberdade meramente possível.» Para proporcionar um exemplo palpável, Hegel escolhe o conceito do castigo, que faz ver o contrário da liberdade. «O criminoso que é castigado pode considerar que o castigo que o atinge é uma limitação da sua liberdade; mas, de facto, o castigo não é um poder alheio ao qual está submetido, é apenas a manifestação do seu

[1] VI. 310.

próprio agir, e ao reconhecê-lo assim comporta-se como livre. Aliás, a autonomia suprema do homem consiste em saber-se determinado a si mesmo pela Ideia absoluta, cuja consciência foi designada por Spinoza pelo *amor intelectualis dei.*» [1]

A lógica do conceito deve entender-se a partir desse conceito da liberdade. O conceito é a força autónoma que se realiza em toda a realidade, a *causa sui* na essência de todas as coisas. Por isso, a categoria da interacção constitui o trânsito até ela, pois nela está o retorno da causa para o efeito, no qual se mostra a mesma forma circular que na *causa sui*, que consiste precisamente na contradição de ser cindida em si e, não obstante isso, identifica-se consigo mesma. Produz para fora de si, permanecendo em si; e permanece em si, porque o seu produzir é um alcançar-se a si mesma. «O conceito é o livre, entendido como o poder substancial que é para si, e é totalidade, porque cada um dos momentos é o todo, quer dizer, o conceito posto como unidade inseparada com ele.» [2]

O conceito é o ser-para-si daquilo que na essência, em todas as formas do «fundamento» era só «em-si». Portanto, é a síntese do ser-em-si e do ser-para-si. Realiza-se nele a lei do Absoluto, entendida como lei da razão, quer dizer, que tudo o que é — o que é em si — tem de ser também para si. Ora bem, se introduzirmos então a significação plena do ser-para-si, que conhecemos da *Fenomenologia*, esta lei significa que todo o ente tem só a sua plena realização numa consciência de si mesmo. O ser dos graus inferiores só pode tê-la fora de si, num outro, para que esse ser se torne objecto; e o sujeito para o qual é objecto fica-o enfrentando. Por isso, o próprio objecto é o «ser fora de si do espírito». Unicamente para cima do ser do sujeito há um íntimo ser-para-si; o espírito é o seu próprio objecto. Os dois aspectos do ser-para-si, o ser e a consciência do ser, estão juntos. Neste facto reside a disposição do sistema hegeliano. Ao mesmo tempo, entende-se até que ponto o trânsito da realidade para o conceito é também o trânsito da objectividade para a subjectividade.

Aqui retoma-se o princípio da *Fenomenologia*: a substância é o sujeito. Só que é visto aqui do seu outro lado, pois é a dialéctica da substância que conduziu para o sujeito. Também se aclara porque a *Lógica* admite a doutrina do ser e da essência, pois ela é a «génese do conceito». A *Lógica*, em sentido restrito, é apenas a doutrina do conceito. O ser e a essência suportam uma lógica que se manifesta na sua dialéctica; mas o carácter do lógico como

[1] VI. 311.
[2] VI. 315.

tal fica oculto até ao ponto em que ele próprio se torna tema. Desde o princípio é o conceito o que impera aqui; a *sua* lógica é a lógica do ser e da essência. Mas torna-se unicamente visível quando o conceito se faz objecto, ou seja, quando se constitui no seu ser-para-si ao entrar na consciência. A consciência filosofante reconhece-se no seu objecto, pois é conceito. Mas a *Lógica* é não só a «teoria» do autodesdobramento do Absoluto, como também ela própria consiste em tal desdobramento. O Absoluto alcança-se a si mesmo mediante o seu autodesdobramento, e acha que a sua essência é o conceito: conhece-se nele, e neste conhecer-se é a subjectividade pura; quer dizer, a consciência de si mesmo.

Naturalmente, não se pode ir tão longe com um só golpe. As manifestações do conceito têm, por sua vez, a sua própria gradação e a sua dialéctica, o que constitui o conteúdo da «lógica subjectiva».

A subjectividade propriamente dita é só um primeiro grau da lógica do conceito. Mostra o conceito na sua «separação da coisa» e inclusivamente em oposição a ela, sem ter em conta que o conceito é a essência da coisa. Quando se reencontra nela, a subjectividade volta a repor a essência objectiva, que é o conceito, e mostra-se «na sua objectividade» como conceito real. De tal modo supera-se a sua objectividade; mas conserva-se na superação, para negar-se, finalmente, com a objectividade. Hegel chama a tal coisa o «conceito adequado», ou a Ideia. É a esfera da razão como «verdade descoberta». [1] Deste modo são assinalados três graus.

Naquilo com que se inicia a lógica formal — a teoria usual do conceito — não há vestígio algum da essência propriamente dita do conceito. Não obstante isso, também Hegel começa por semelhante exterioridade para só interiorizá-la depois. O conceito mostra-se, ao princípio, como «o universal»; não simplesmente como o «comum a todos», ou como o abstraído, mas como unidade produtora do comum. O universal, neste sentido, não é o produto, mas sim o originário, que já está na base do particular. Por isso o universal é «concreto» e mostra tal carácter na sua particularização. O conceito diferencia-se e determina-se na diferenciação. Na sua determinação o conceito é «conceito particular», é a «espécie determinada», o *eidos*. No entanto, conserva-se o universal, pois também o conceito específico mais especial abarca a totalidade dos seus casos. A especificação é o princípio próprio do conceito, o princípio das suas diferenças.

[1] V. 33.

Mas ao particular opõe-se ainda o singular. Nele, ao que parece, o universal está radicalmente abandonado. Por outro lado, o conceito individualizado é apenas a continuação e plenitude da particularização. Por isso tem de conservar o universal que, com efeito, se reencontra claramente nele, pois que, pelo seu conteúdo, o singular suporta em si mesmo integralmente a determinação universal. Mas um singular não é só mediante ela, mas também por si mesmo. É a especificação plena do universal e por isso a identidade concreta do universal e do particular.

Mas se se reflectir acerca do modo *como* o universal se especifica no singular, depara-se com uma função de divisão, que está sempre na base do conceito determinado. Esta função é o juízo. Ao sujeito é-lhe concedido, dado ou adjudicado, um predicado. Tal concessão é o juízo; mas nela subsiste a determinação ulterior do conceito do sujeito, que a recebe no seu predicado. Portanto, o juízo atribui, ao «dividir», o uno originário, e na sua forma a divisão exprime-se como a dualidade do sujeito e do predicado. «O juízo é a divisão do conceito por si mesmo», ou também a «divisão originária do uno originário».[1]

O juízo não consiste num enlace de representações, nem numa ligação de conceitos. O conceito, como determinado, nasce, antes, do juízo: as suas notas são os predicados atribuídos. Em Hegel mantém-se incontroverso o sentido «sintético», tal como Kant o tinha estabelecido, dos juízos relevantes. O juízo é a manifestação daquilo que está metido numa coisa: os predicados exprimem o que uma coisa «é». Fazem-no em sentido duplo: por um lado, purificam a relação entre a coisa e as suas qualidades, e, por outro lado, põem o sujeito cognitivo ante a coisa, entendida como algo articulado e penetrável pela visão. O conceito, segundo a sua essência, é objectivo, inclusivamente dentro da sua subjectividade. Por isso o mesmo é válido também para o juízo.

Assim se entende que retornem no juízo as categorias da lógica objectiva, apresentadas agora como «juízo da existência», da «reflexão», da «necessidade» e do «conceito». Tão-pouco é de admirar que Hegel volte a encontrar o típico do juízo na classificação tradicional segundo a qualidade, a quantidade, a relação e a modalidade. Mas a marcha histórica do pensamento é a contrária: as categorias ontológicas tiram-se do típico do juízo. Assim acontecia já com Kant; e Hegel é, neste ponto, um kantiano consequente. Isto concorda também com a posição total da *Lógica*: se o conceito é a verdade da essência e do ser, nas formas do seu nascimento — portanto, nos tipos de juízos — têm que voltar

[1] V. 68.

a encontrar-se necessariamente as categorias fundamentais que eram ali as dominantes. Mais: têm de ter aqui as suas configurações originárias e mostrar, por assim dizer, o seu verdadeiro rosto.

É diferente a questão de saber até que ponto se conseguiu este retrocesso. É um problema que se refere à crítica, não só de Hegel mas do idealismo em geral. Conduziria muito para além de Hegel.

O juízo, por sua vez, nunca está isolado. Apoia-se nos nexos de juízos, cuja forma é o silogismo. A cópula do juízo apodíctico — portanto, da forma suprema do juízo — exprime a necessidade, mas não a mostra, pois ela não reside nele, mas sim no silogismo, cuja *conclusio* é o juízo. No silogismo torna-se consciente o que era essencial no juízo, sem que ali alcançasse validade como tal. O silogismo vai buscá-lo ao seu esconderijo, torna-o explícito. Deste modo é a prova daquilo que no juízo tinha sido admitido como provado. Mas na medida em que o juízo já era exposição do conceito resultará que o «silogismo é o conceito plenamente posto, por isso é o racional».

O silogismo constitui o trânsito para a objectividade, visto que o racional é o real, quer dizer, o ser-em-si ou a determinação interior de todas as coisas. O entendimento, pela sua finidade, atém-se ao secundário, aos conceitos já determinados e por isso agarra-se sempre à abstracção ou à mera forma da universalidade. «Os conceitos determinados são postos na razão, na sua totalidade e unidade. Daí o silogismo ser não só racional, mas todo o racional ser um silogismo.»[1]

Se a razão é o Absoluto e a lógica a teoria do Absoluto, todo o ente estará submetido à lei da inferência lógica. É certo que as leis do silogismo são leis do pensar, mas só de um modo secundário. O essencial nelas é que são leis do ser, e só porque o pensar é pensamento do que é, são leis do pensar. Por natureza são o objectivo da razão, e por isso mesmo subjectivas. De um modo simplificado poder-se-ia dizer: se as leis do silogismo, próprias do pensar, não fossem muito mais leis de dependência do ser, os silogismos traçados pelo entendimento finito não teriam valor de conhecimento algum, e a inferência lógica, com toda a sua afamada exactidão, seria uma fantasmagoria da razão. Daqui que o sentido da silogística volte a ser em Hegel o que tinha sido em Aristóteles: a armação universal das conexões do ser.

Por isso, na teoria do silogismo o *terminus medius* retorna ao posto de honra que lhe corresponde, pois Aristóteles dizia

[1] V. 119.

algum «objectos». Qualquer coisa pode vir a sê-lo quando há um sujeito *para* o qual é objecto. Isso reside justamente na essência do objecto, que, o que é, só pode ser para um sujeito. Tal coisa não vale para o ser e a essência que têm um ser-em-si sem um ser-para-outro ou ser-para-si equivalente. Quando um ente se torna objecto tem por detrás de si a reflexão, a qual conduz da essência para o conceito. Tem um ser-para-si, e a forma deste ser-para-si do ente é a de ser-para-um-sujeito.

Mas o sujeito emerge sempre da esfera do conceito. Assim, também o reino da «objectividade» só pode aparecer nesta esfera. Como oposto à subjectividade é o seu segundo grau.

O objecto é a «realização do conceito».[1] O princípio da objectividade pode reduzir-se a essa fórmula breve. Segundo a dedução transcendental de Kant, o objecto nasce sobre a base do juízo; por detrás dele está o «conceito puro do entendimento» que determina o conteúdo do juízo. Com estas determinações exprime-se o pensamento clássico do idealismo alemão; e é fácil de ver que este se refere à mesma «realização do conceito». Hegel continuou esse caminho. Mas não se contentou com uma dedução da «validade objectiva». Viu que o problema da objectividade, baseado no conceito, é mais geral, e encontrou a expressão universal deste problema naquilo que, «de outro modo, apareceria na metafísica como conclusão do conceito, a saber, como conclusão do conceito de Deus para a sua existência, ou seja, como a chamada prova ontológica da existência de Deus».[2]

A forma da argumentação não desempenha aqui papel algum; mas, em troca, adquire a maior importância o pensamento de um «conceito» tal que a sua essência (essentia) inclua a sua própria existência, quer dizer, que se «realize» a si mesmo. A relação com o problema de Deus não deve surpreender, porque na *Lógica* de Hegel trata-se de Deus em toda a parte, isto é, em cada uma das categorias singulares: o seu objecto está nas categorias do Absoluto. Assim no-lo recorda o problema do objecto. «O Absoluto é o objecto», estabelece a tese da objectividade.[3] Se nesta proposição substituirmos a segunda parte pela anterior, que proporcionava a definição do objecto, resultará: o Absoluto é «realização do conceito».

Este princípio, entendido correctamente, exprime a totalidade da filosofia hegeliana no seu esboço. Com o Absoluto não se trata de um mais Além ou de uma submissão passiva, mas de um algo

1 VI. 360.
2 V. 172.
3 VI. 365.

que se realiza. Não está por detrás do mundo, mas é o próprio mundo, pois o mundo é o processo da sua realização. Porém, o Absoluto não está fora de tal processo, é, antes, o próprio processo. Ora bem, num processo de realização há necessariamente duas coisas que o separam, em primeiro lugar, dentro das dimensões do que procede: a origem motora e o resultado. O contínuo do próprio avanço pressupõe a distância destes dois extremos. E mesmo se pelo conteúdo forem idênticos, têm que ser diferentes por serem opostos.

Se voltarmos a olhar para a parte do processo que está para trás de nós, encontraremos a chave do enigma. Já conhecemos a origem da força motora numa parte considerável do caminho da sua realização: como ser-em-si, como infinito, como fundamento, substância, causa e finalmente como conceito — para não recordar senão algumas etapas. O ser-em-si era a «determinação» interior da *res*, em contraste com a qualidade contingente; era um dever-ser que impelia para o seu cumprimento. Esta determinação era ali a essência desconhecida e, como verdade da essência, era conceito. O mesmo acontecia com o «fundamento»: o incondicionado, o interior, a substância e a causa eram as suas formas incompletas, pois só exprimiam unilateralmente a «determinação» que dormita nele. Também lhe faltava algo essencial à «erupção da coisa na existência», visto que a existência não é objectividade, não é para-si o que é em-si, não é objecto de um sujeito. A «determinação» só aparece claramente no conceito. O seu sentido desdobra-se como a autoconsciência da razão absoluta, ao ponto de vir a ser sujeito e opor-se a si mesmo como objecto.

Mas isto não é mais do que a realização do Absoluto, quer dizer — na medida em que este é conceito —, a realização do conceito. O exigido pelo argumento ontológico, que um conceito (essência) tenha o poder de dar-se de si mesmo a realidade (existência), está agora cumprido. Por isso Hegel não tem de ocupar-se de justificar o argumento como argumento; antes, a sua justificação está na marcha dialéctica da *Lógica*, que no grau da «objectividade» se mostra como a auto-realização do conceito. O conceito é o Absoluto, por ser *causa sui* no sentido rigoroso de Spinoza, isto é, como aquilo *cujus essentia involvit existentiam*. O «envolver» mostra-se em Hegel, não obstante, como um caminho mais amplo e rico de conteúdo que desarticula a «prova» breve e formalista de Santo Anselmo. E nem sequer se pode dizer que se tenha perdido o carácter do «argumento»: o de ser um silogismo, pois a teoria do silogismo mostrou que toda a conexão de ser e de essência tem a forma de silogismo. «O objecto essencial

daquela prova, quer dizer, a conexão entre o conceito e a existência, diz respeito à consideração do conceito recentemente acabada e ao total percorrido que a determina como objectividade.»[1]

Deste modo, Hegel retoma os fios da antiga ontologia, que Kant rompera em todas as suas formas. O conceito entendido como «verdade da essência» aparece a manifestar-se no objecto. Por isso, as categorias essenciais devem superar-se nele. Para o «objecto» é muito menos essencial ser uma coisa com qualidades ou um todo com partes ou uma substância com acidentes. A objectividade é uma totalidade em que esses momentos desapareceram. O seu tema é cosmológico, pois o objecto em geral de um sujeito é o «mundo». Por isso as categorias da objectividade são categorias do mundo, e a objectividade é — dentro da *Lógica* — o começo da filosofia natural.

A natureza não é a alienação do problema ontológico. Pelo contrário, a partir daqui a natureza é visível no seu sentido ôntico, pois o mundo é a realização do conceito por este ser a sua determinação interna. Por outro lado, as categorias da objectividade não se limitam à natureza, antes estendem-se profundamente até às formas do «espírito objectivo», no qual também se mostram como categorias do mundo, já que o «mundo» não é, de maneira alguma, a natureza só.

Ao iniciar a exposição de tais categorias é necessário ter este facto diante dos olhos. Em primeiro lugar, encontramo-las aplicadas única e simplesmente ao ser natural, nos seus graus externos: mecanicismo, quimismo, teleologia. O título de tais conceitos não significa tudo o que se quer dizer com eles. Porque se trata do mundo, e o mundo é um tecido de diversidades grande e único, o essencial desses graus será o tipo da unidade. O grau típico mais externo é o mecanicismo. Hegel entende por ele a ordenação universal das coisas na medida em que são exteriores umas às outras e o seu enlace é secundário. Domina aqui a legalidade absoluta, mas apenas na forma do determinismo. Num tipo mais alto da unidade produz-se a «centralização», tal como o mostram muitos sistemas da natureza. Nestes sistemas, que são ao mesmo tempo sistemas de corpos e de forças, domina também o «processo mecânico»; no entanto, conserva a configuração íntegra e a lei pode manifestar-se na sua coexistência.

Como o processo mecânico não só existe no mundo dos corpos, mas também na vida espiritual emerge o «quimismo», pelo qual Hegel entende, em contraste com a relação externa da acção, o fenómeno da tendência interior, da afinidade, ou

[1] V. 173.

seja, de uma atracção que reside na essência dos objectos. «A relação sexual no vivo está sob este esquema, e também constitui a base formal das relações espirituais do amor, a amizade, etc.»[1] Não nos interessa saber se a expressão «quimismo» é feliz para designar estes factos. No processo de tais graus, o característico é que quando a tensão da tendência que o origina chega à neutralidade desvanece-se num resultado. Portanto, não é um processo que continua indefinidamente.

Dentro do domínio da objectividade, a teleologia constitui o ponto peculiar do interesse especulativo. Nela resolve-se definitivamente um motivo fundamental da *Lógica*, um ponto para que tudo tendia, no reino da «realidade», e que, por conseguinte, é anterior ao do «conceito». Ali a causalidade sem a interacção era incompleta. Mas esta transcendeu para uma forma do ser-para-si, transformando-se em subjectividade e revelando-se como conceito. O conceito, por seu lado, chegou agora à objectividade, e só assim o problema das categorias de relação adquire maturidade. A causalidade e a interacção regressam ao mecanicismo; no quimismo mostra-se a interiorização da tendência da unidade. É fácil de dizer agora qual é a categoria que tem que fechar esta série: é forçoso que seja a que unifique o efeito externo com a tendência interna e o processo tome a forma de auto-realização. Tal categoria é a do fim, entendido como causa final.

O mesmo se pode entender a partir da posição do conceito. Se o conceito é «a verdade da essência», e a essência a do ser, se, por outro lado, o modo como o conceito é «fundamento» e se caracteriza por constituir a «determinação» interior das coisas — porque nelas há um dever-ser e, ao mesmo tempo, um poder para realizar o devindo —, não haverá dúvida alguma de que o conceito é, por sua vez, e de antemão, o princípio e o fim, o que produz e o produzido, a Ideia e a realidade. E tal é a estrutura do fim. É, no começo, a antecipação do resultado. É o actuante que no fim se actua a si mesmo. Nada que se lhe pareça existe no mundo inteiro. Uma imagem unitária do mundo que tenha o fim como princípio é teleológica.

«Onde se perceba uma finalidade, supõe-se um entendimento como autor dela, portanto, para o fim exige-se a existência própria e livre do conceito.»[2] Neste sentido amplo — que, ao mesmo tempo, está metafisicamente realizado — a teleologia opõe-se ao «mecanismo cego da natureza» e igualmente ao determinismo cego que resulta dele. A teleologia é a sua superação. Tanto a

[1] V. 201.
[2] V. 209.

infinidade má do seu processo como o seu avanço cego sem plano desaparecem com ela.

Mas também é a sua superação no sentido dialéctico mais estreito: é a sua conservação e elevação à forma superior. O que foi a convicção dominante de Leibniz — que todo o processo causal do mundo é no fundo processo final, ainda que não se apresentem como tal ao entendimento finito por ele não ser capaz de uma visão intuitiva dos fins cósmicos — é também convicção fundamental de Hegel. Crê, inclusivamente, que à clarividência especulativa, o processo mecânico denuncia, por assim dizer, o segredo da sua verdadeira natureza, tanto na «totalidade formal» para que tudo tende nele, como em especial na «universalidade abstracta de um todo das forças, de uma totalidade das causas recíprocas». Mais: o mecanismo revela-se como uma «aspiração à totalidade, que trata de apreender a natureza para si como um todo e não necessita de mais nada para o seu conceito». Desta maneira, conduz mais além, até à natureza final do conceito, que se mostra como «qualquer coisa em geral superior, como um entendimento que determina exteriormente a diversidade dos objectos mediante uma unidade que é em si e para si, de tal modo que as determinações indiferentes do objecto se tornam, por meio desta relação, essenciais».[1]

Com isto ainda só se caracteriza a finalidade externa, que vê o fim fora da coisa, quer dizer, do processo. A metafísica tem-se atido com excesso a esta forma de relação final. Mas já não é suficiente para a compreensão do organismo. No organismo há uma forma prévia que traz o seu princípio em si. Hegel considera que foi um grande mérito de Kant ter distinguido a finalidade interna da externa, mas não lhe dá razão no facto de, para Kant, a finalidade interna ser também um «princípio regulativo» da faculdade reflexionante de julgar e não pretender ter a «realidade objectiva» de uma categoria.

Neste ponto Hegel devia ter um juízo diferente do de Kant, que limitava prudentemente as suas investigações à crítica da nossa faculdade humana de julgar. A *Lógica* de Hegel quer ser a exposição do Absoluto, e uma vez que se aceite esta posição, é consequente admitir o fim interno do objecto e considerar que é possível mostrá-lo na dialéctica do Absoluto. Kant — assim julga Hegel — tinha razão em pôr a faculdade reflexionante do juízo num ponto médio, a saber: «entre o universal da razão e o individual da intuição». O fim é precisamente o «universal concreto que tem nele próprio o momento da particularidade e da exterio-

[1] V. 211.

ridade». É o conceito entendido como o concreto e determinante. «Mas a relação de fim não é um julgar reflexionante que considera os objectos exteriores segundo uma unidade, *como se* um entendimento a tivesse dado por comodidade à nossa faculdade de conhecimento, é, antes, a verdade em si e para si, que julga objectivamente e determina absolutamente a objectividade externa. A relação do fim é, pois, mais do que o juízo: é a conclusão do conceito autónomo ou livre que, mediante a objectividade, se fecha a si mesmo.»[1]

Pelo que diz respeito às últimas determinações, não se pode duvidar, após ser lido o que acima se disse, como se devem entender. O juízo e a conclusão não são coisas da consciência reflexionante, mas sim da razão que é em si. Por isso, são, no próprio objecto, a essência da coisa. Referido à finalidade, isto significa que o conceito, como princípio e determinação interior do objecto, realiza-se neste, assim como se realiza na consciência pensante mediante o juízo e a conclusão. Em ambos os casos — tanto no reino do sujeito como no reino do objecto — a realização é só uma, tal como o próprio conceito é também um. E por isso, o princípio da faculdade de julgar tem de ser também uma categoria do objecto.

Naquilo que, como sujeitos actuantes, fazemos quando realizamos fins, não se pode desconhecer a forma do silogismo. Em primeiro lugar, subordinamos o objecto sob o fim e, em segundo lugar, ao realizarmos o fim voltamos a produzi-lo mediante a mediação dos objectos empregados como «meio». O fim é princípio e fim do processo teleológico. Neste «silogismo» o meio empregado é o *terminus medius*. Mas o meio é empregado e, por isso, supera-se no fim; o fim, em troca, conserva-se e é, ao mesmo tempo, princípio e fim, origem e resultado do processo. Se isto acontece quando o homem actua, tanto mais acontecerá assim quando opera a razão absoluta, cuja essência era, precisamente, a realização do conceito.

Na sua acção e propósitos, não só os objectos finitos, mas também os sujeitos finitos afundam-se no carácter de meios. Na essência do processo final está implícito o facto de percorrer o fim alcançado, de voltar a pôr cada fim como meio. O fim mais amplamente projectado revela-se com o tempo superior. Os meios são em si neutrais: actuam mecanicamente aquilo que têm de actuar. O processo eleva-os por cima do mecanicismo — sem os lesar — só porque são escolhidos por e para um fim. A superioridade do fim consiste justamente em permitir que as forças indi-

[1] V. 216.

ferentes em si, próprias do objecto mecânico, trabalhem para a sua realização (a do fim). «Mas a circunstância de o fim se pôr em relação mediata com o objecto e de entre ele próprio e este intercalar outro objecto, pode considerar-se como a astúcia da razão. Como é notório, a finidade da razão tem o aspecto seguinte: que o fim se refere à premissa, quer dizer, à exterioridade do objecto. Na relação imediata com este, o próprio fim ingressaria no mecanicismo ou no quimismo, submetendo-se à contingência e à perda da sua determinação, a de ser um conceito que é em e para si. Deste modo propõe só um objecto como meio, deixa-o esgotar exteriormente no seu lugar, abandona-o ao aniquilamento, enquanto que o fim se conserva, por detrás dele e contra a violência mecânica.[1]

O que Hegel expõe aqui é um pensamento bem conhecido da sua filosofia da história, um pensamento que quase se converteu numa frase feita. Mas não o entenderemos correctamente fora da sua referência à teleologia absoluta da Providência. Também aqui, Hegel tem uma mira, como o prova uma passagem posterior da *Enciclopédia*; mas a própria coisa é de validade universal e também se tem de a ver na acção humana. Também o homem ao empregar as coisas como meios faz trabalhar as forças naturais para os seus fins. Mais: as formas superiores aplicam toda a sua existência na exploração das inferiores. Conhecemos esta relação por toda a parte no reino do orgânico; e, segundo Hegel, também ali se trata de uma relação teleológica.

Na teoria da «astúcia da razão» exprime-se uma lei fundamental do ser, que se poderia caracterizar como a lei da superioridade ou da «liberdade» de cada uma das formas superiores com respeito às inferiores. A superioridade consiste em que o inferior, não se esforçando por alcançar o superior, está, por assim dizer, preso por este. Com atitude tensa encontra-se diante do seu fim, sem ter o poder de resistir-lhe e sem saber sequer que o tem diante, pois carece da visão interna, da razão.

E, com efeito, a astúcia é apenas coisa da razão. É o seu poder sobre o irracional. «A razão é tão astuta como poderosa. A astúcia consiste, em geral, na actividade mediadora, que permite que os objectos actuem uns sobre os outros e se esgotem uns e nos outros segundo a sua própria natureza, sem imiscuir-se imediatamente em tal processo que, todavia, realiza o seu fim. Neste sentido, pode dizer-se que a Providência divina se comporta perante o mundo e o seu processo como a astúcia absoluta. Deus permite ao homem que persevere nas suas paixões e interesses

1 V. 226.

particulares, e o que resulta disso é a execução *das suas* intenções que diferem dos interesses pelos quais aqueles tinham trabalhado desde o princípio e com tanto empenho.»[1]

A finalidade é, em si mesma, astúcia. E, por isso, é poder. O fim tem ambas as coisas na sua acção sobre os objectos, sobre os quais dispõe, porque no próprio processo — no qual os objectos «se friccionam» e superam, «o fim mantém-se fora deles», ainda que seja «o que neles se conserva».

Por outro lado, semelhante poder do fim sobre o objecto é o do conceito, que se manifesta no próprio objecto, pois «o processo teleológico é a tradução do conceito que, na objectividade, existe de outro modo».[2] Por ter o meio fora de si, como objecto, o fim é, de facto, para os objectos, um poder externo. Por cima deles deve haver qualquer coisa em que se superam. Todavia, só lhes pertence uma finalidade exterior, que lhes é contingente. Um processo teleológico deste tipo vai para o infinito, pois cada fim realizado torna-se, por sua vez e de novo, um meio. Hegel exprime este facto subtilmente, assim: a finalidade externa faz-se «propriamente um meio e não um fim objectivo».[3]

Opõe-se-lhe a essência da «finalidade interna», iniciada no «fim objectivo», que não só penetra nos objectos para os usar, mas também, de antemão, «está» neles, como essência e princípio. O meio do fim objectivo não está fora dele, mas nele mesmo. Produz os seus meios e sem discrepância fá-los fins, ao torná-los meios dos fins.

Na finalidade objectiva interna, o dominante não é o processo, mas sim a interacção teleológica. Tudo é, ao mesmo tempo, meio e fim. Deste modo, a objectividade ingressa no reino da «Ideia».

11. A Ideia

O fim que produz os seus próprios meios, o conceito que se realiza a si mesmo, a subjectividade que se objectiva a si mesma, é a «Ideia». Ela é assim a realização do conceito, é uma forma originária, activamente produtiva — no sentido rigoroso da Ideia platónica — e também é o processo no qual ela se realiza. Kant tinha caracterizado a Ideia pelo processo. Mas tratava-se de um processo subjectivo da consciência cognoscitiva e prática. Hegel, em troca, também o entende objectivamente. O significado que

1 VI. 382.
2 V. 227.
3 V. 231.

tinha em Kant era o de uma carreira infinita, que não alcançava a meta. Em Hegel não é assim: o processo ingressa na categoria do «verdadeiramente infinito», no qual se fecha como um todo.

Já conhecemos este pensamento hegeliano pela Ideia do Absoluto, que domina desde o começo a marcha da *Lógica*. Mas alcança uma significação peculiar quando é concebido na objectividade, entendida como conclusão e própria realização da teleologia. Isto coincide com a crítica de Hegel ao dever-ser. Se se julga que o dever-ser é o definitivo, nada poderá estar realizado, e o mundo estará condenado a ficar inacabado. Mas também se o supera nos seus fins, o mundo estará atraiçoado naquilo que tem de melhor: na sua vitalidade. Um mundo em que todos os fins estão logrados chegará à tranquilidade e neste repouso ficará em estagnação. Mas a Ideia é vida, e por isso mantém-se processo.

A partir daqui é possível entender o pensamento de Hegel. A Ideia é a síntese do processo e do resultado, do dever-ser e da plenitude. A «Ideia» é uma plenitude na qual se conserva o processo; ou também é o processo no qual já está a plenitude. As formas nas quais a Ideia se realiza como tal revelam, por isso, todo o rosto duplo desta síntese. A vida, o conhecimento e a vontade são, ao mesmo tempo, a mediação e o mediato, a tarefa e o seu cumprimento; quer dizer, aquilo que se alcança a si mesmo eternamente e existe como totalidade, ainda que, todavia, se eleve, flutue e tenda para outro.

Neste sentido, a Ideia é o «racional», cujo significado em Hegel é o da síntese descrita. Justamente em tal sentido, a Ideia é, por ser «unidade do conceito e da objectividade», o propriamente «real». O seu mistério consiste em ela ser a meta final, sem estar num mais além. Tem realidade, «porque todo o real só é, na medida em que tem a Ideia em si e a exprime».[1] É a congruência do conceito e da realidade, ou, expresso teleologicamente: os fins absolutos estão e não estão realizados no mundo, e a respectiva condição deste consistirá tanto na realização como no caminho que conduz para ela.

Na Ideia, como auto-realização, confluem todas as grandes oposições. O fim torna-se princípio, a consequência fundamento, a condição condicionado. A Ideia é um «devir do devindo», no qual o já existente surge para a existência. Deste modo, superam-se as determinações da relação. Os conceitos de reflexão desaguam na identidade simples, e na mesma síntese universal desaparece também a oposição entre o subjectivo e o objectivo.

[1] V. 238.

A Ideia é o subjectivo que regressa da objectividade, o seu despertar para a vida nessa própria objectividade.

O sujeito e o objecto são assim, na Ideia, os dois aspectos do ser-para-si e do ser-em-si. Na sua entidade constituem a «realidade» da Ideia. «Por isso teve-se razão quando se determinou tal identidade como sujeito-objecto»[1], o qual se deve entender de um modo literal: como a consciência que, ao mesmo tempo, é objecto de consciência, ou, também, como o objecto que é, por sua vez, consciência dos objectos. É manifesto que só semelhante forma se pode elevar até à concepção de si mesma, quer dizer, que a essência da razão absoluta pode realizar-se em si.

Entre as oposições que confluem na Ideia, de longe a mais difícil é a do processo e resultado. Mas pode ser sistematicamente entendida a partir do «sujeito-objecto». O sujeito é vitalidade e a vida é processo; o objecto é um todo fechado, ou seja, totalidade. A subjectividade que volta da objectividade, como a identidade da Ideia com ela mesma e com o real, é o ingresso do processo no resultado, o seu superar-se nele, e, ao mesmo tempo, o processo tem, em cada uma das suas fases, o carácter de ser resultado. «A identidade da Ideia consigo mesma é una com o processo; o pensamento liberta a realidade da aparência ou da variabilidade que carece de fim, transfigurando-a em Ideia; não se deve representar esta verdade da realidade como uma tranquilidade morta, como uma mera imagem moribunda, sem impulso nem movimento, nem como um génio ou número ou pensamento abstracto. A Ideia, em virtude da liberdade que o conceito alcançou nela, tem em si a oposição mais dura; a sua tranquilidade consiste na segurança e certeza com que eternamente a engendra e eternamente a vence, fazendo-a coincidir com ela mesma.»[2]

A forma de existência imediata na qual a Ideia se manifesta como o sujeito que surge da objectividade, é a «vida». O vivo é fim de si mesmo, autodeterminação do conceito, determinação mútua do meio e do fim. A reciprocidade da produção está realizada na relação do organismo com os seus membros. O fim de si mesmo no indivíduo vivo é «alma», entendida no sentido dado pela definição de Aristóteles, quer dizer, como «primeira entelequia do corpo orgânico». O «conceito, que anteriormente se apresentava como subjectivo, é a alma da própria vida; é o

[1] V. 241.
[2] V. 242.

impulso que, através da objectividade, torna mediata a sua realidade».[1]

Ora bem, a objectividade é diversidade, visível na corporalidade do vivo, enquanto o conceito, como alma, é absolutamente individual, unidade. «O que se diferencia como parte ou segundo outro modo da reflexão externa tem em si mesmo o conceito inteiro, que é aqui a alma omnipresente que está em simples relação consigo mesma e em unidade com a diversidade correspondente ao ser objectivo.» A alma está «derramada» na diversidade e nisto consiste o seu modo de ser. O pensamento que se atém aos conceitos de reflexão «toma todos os seus pensamentos» da vida. «A omnipresença do simples na exterioridade múltipla é, para a reflexão, uma contradição absoluta e para a reflexão será um mistério inconcebível ter que apreender aquela omnipresença da percepção e conceder assim realidade à tal Ideia, porque a reflexão não capta o conceito, e se o capta não o entende como a substância da vida.»[2]

O enigma pode-se resolver, contudo, a partir do conceito. Já no indivíduo singular e vivo a vida é processo; e, na verdade, é-o na forma peculiar de ser um processo que se conserva a si mesmo. O processo é produção, mas o produzido era de antemão activo nele. «O conceito produz-se, portanto, mediante o seu impulso, de tal modo que o produzido, cuja essência é o conceito, é, por sua vez, o que produz. Logo, o que produz só é produto enquanto exterioridade que se põe negativamente ou como processo do produzir.»[3]

Também neste sentido se deve entender a reprodução do vivo, em que o indivíduo, indo mais além de si mesmo, traslada o processo vital para a vida da espécie. A configuração da forma, a nutrição, o crescimento e a propagação só são formas especiais do mesmo processo: é a mesma reconfiguração de si mesmo, a mesma vida do conceito que volta a encontrar a sua universalidade real no processo genérico e que com ele supera o indivíduo.

A espécie é o mais alto. O indivíduo nunca sai dela. Na verdade, o indivíduo é «em si espécie, mas não é a espécie para si». Na espécie o indivíduo é o procriado e até o meio de procriação. Mas a vida genérica é, por seu lado, a geração constante do indivíduo. Neste ponto, o indivíduo tem qualquer coisa de universal, de idêntico a todos os indivíduos, o que significa que é espécie

[1] V. 246.
[2] V. 247.
[3] V. 252.

«em si». «Por isso, a identidade com outros, quer dizer, a universalidade do indivíduo só é interna e subjectiva. O indivíduo pretende pôr a identidade e realizar-se como universal. Mas este impulso específico só se pode realizar pela superação das individualidades, que, por serem particulares e singulares, estão umas ao lado das outras.»[1] Tal superação chama-se morte, que é uma negação que se mostra como a autêntica superação dialéctica, ao manter-se a espécie na morte do indivíduo. O conceito documenta-se como fim de si mesmo, ainda que só tenha a sua objectividade no produto singular do processo. «O vivo morre porque tem a contradição de ser em si o universal, a espécie e, todavia, de existir imediatamente como singular. Com a morte a espécie revela o seu poder sobre o singular imediato.»[2]

O processo da vida estende-se, como um processo infinito, entre a geração e a morte. O género abarca-as, na verdade, mas não permite que o processo chegue à quietação. O ser anímico, na sua forma orgânica, não permite que o conceito chegue ao simples ser-para-si, quer dizer, que seja Ideia. Tal circunstância dá-se só no grau do ser espiritual. A morte do indivíduo não só é a vida da espécie, entendida como vida da Ideia objectivamente universal, mas também o «surgimento do espírito», com o qual o aspecto do ser-para-si se justifica na Ideia, e necessariamente volta a ter a forma da subjectividade.

O espírito subjectivo é consciência, razão pensante ou Ideia consciente de si mesma. O passo da vida para o espírito é o momento em que a Ideia como sujeito e a Ideia como objecto se identificam, se unificam. Ambas são já idênticas por essência, mas são-no em si e não «para si». Unicamente quando a razão que é em si alcança consciência é ser-para-si. Tal unidade cumpre-se por dois lados, ou, como diz Hegel, por «um movimento desdobrado do impulso, posto como diferente — por o impulso negar a unilateralidade da subjectividade da Ideia mediante a admissão do mundo existente em si, que a representação e o pensamento subjectivo admitem... — e, inversamente, negar a unilateralidade do mundo objectivo, que, pelo contrário, vale como aparência, como uma colecção de contingência e de formas em si nulas, que a interioridade do subjectivo, que agora impera como o objectivo e verdadeiro, deve determinar e configurar. O primeiro, é o impulso do saber para a verdade, para o conhecimento como tal, quer dizer, a actividade teórica; o segundo,

[1] V. 261.
[2] VI. 395.

é o impulso do bem para a sua produção, isto é, o querer, a actividade prática da Ideia».[1]

O primeiro membro desta alternativa está submetido à «Ideia do verdadeiro». O conhecimento é um processo. Começa por apreender o mundo dos objectos como um mundo em si existente. O sujeito crê ser uma tabula rasa. O conhecimento julga que a sua actividade é puramente dissolvente, que consiste num «conhecer analítico». Mas tal situação modifica-se com a consideração de que no mundo das coisas se trata de fenómenos. A analítica transcendental do conhecimento supera o próprio conhecimento analítico, na própria essência e por detrás dele descobre a síntese chegando a si mesmo; mas deixa fora a essência do objecto, como uma «coisa em si» independente. Por isso, em todos os casos desconhece a identidade entre o sujeito e o objecto sem intuir que o ser «em si» do fenómeno é o conceito. Ao chegar a este ponto morto a síntese está superada pela demonstração e pela intelecção do necessário. Ora o conhecimento concebe-se a si mesmo como produtivo, aplica-se aos seus princípios próprios e íntimos, na medida em que dizem respeito ao em si do objecto. «Na necessidade como tal o conhecimento abandona os seus pressupostos e ponto de partida, quer dizer, o carácter — próprio do seu conteúdo — de ser algo encontrado e dado. A necessidade como tal é em si o conceito que se refere a si mesmo.»[2]

O querer segue o caminho inverso. O seu impulso encaminha-se «para determinar o mundo já encontrado de acordo com o seu fim». Com tal tendência tem de antemão «a certeza da nulidade do objecto pressuposto», pois sabe que este, tal como é, não é o verdadeiro e opõe-lhe a determinação que a vontade lhe confere. Ao operar, o querer apodera-se da objectividade e tanto esta como ele mesmo submetem-se à «Ideia do bem». Deste modo, a vontade manifesta a sua liberdade, e não só se sabe livre como também conhece que a sua liberdade é o conteúdo do bem.

Mas o querer depara com a resistência dos objectos, na medida em que já têm a sua própria determinação. Encontra-os, apesar da sua nulidade, como insuperáveis e fica reduzido à impotência da sua finidade. A vontade põe frente a si mesma a Ideia do bem, entendido como um dever ser eterno. A contradição entre a subjectividade e a objectividade é ainda enorme, e a vontade converte esta contradição em necessária ao crer que só subsiste o seu próprio ser, isto é, a actividade de tender, enquanto não está realizada como Ideia. Semelhante contradição, levada ao

[1] VI. 397.
[2] VI. 405.

extremo, encontrou a sua expressão filosófica adequada na primeira *Doutrina da Ciência* de Fichte.

Já vimos detalhadamente como Hegel se opõe a esta teoria. A ideia de Fichte, vista em ampliado, é a de um orgulhoso, a de um reformador do mundo que julga que o mundo só espera por ele para se tornar perfeito. Fichte não vê que no mundo está em marcha o mesmo processo, quer dizer, que se realiza a mesma Ideia, e que tanto no conhecimento dela como no operar a partir dela está sempre a Ideia universal que no sujeito chega a si mesma ou à consciência de si mesma, realizando-se, justamente assim, no mundo. Faltou-lhe a síntese entre o conhecimento e o querer, pois o ser-para-si da Ideia consiste, no mundo, em ser processo e em que o processo seja ao mesmo tempo o seu resultado. Ora bem, semelhante processo é o mundo. E este jamais está em repouso, pois a sua tarefa coincide com ele: o seu dever ser é o seu ser. Mas é sempre sem discrepância totalidade: o seu destino e fim não estão fora dele, mas sim nele mesmo. O seu ser é também o seu dever-ser.

A vontade e a acção, entendidas como o processo eternamente contínuo, são uma forma da «infinidade má» que por essência jamais ultrapassam em princípio a finidade. Portanto, não superam a nulidade do finito, antes essa nulidade as absorve e as confunde com ela. O erro consiste em que «atacam a realidade externa». É uma «recaída do conceito no ponto de partida anterior à sua actividade: no ponto de partida da realidade determinada como nula e, não obstante, realmente suposta. Tal recaída vem a ser o progresso da infinidade má e só tem o seu fundamento no facto de esquecer imediatamente a superação daquela realidade abstracta; quer dizer, esquece que esta realidade já está suposta como realidade efectiva, em e para si nula e não objectiva.»[1]

A verdadeira realidade não é o fenómeno nem a objectividade, mas unicamente a Ideia que se realiza a si mesma. A contradição desvanece-se quando se considera o mundo deste ponto de vista. Nele só é «real» o que em si tem a Ideia, o que é a sua realização. Todo o resto é o eternamente nulo, que se anula a si mesmo. Portanto, se o homem submete a sua vontade à Ideia, esta jamais poderá ir contra o verdadeiramente real no mundo. O seu querer será a realização da mesma Ideia que constitui também o mundo real, e o homem não só terá a certeza da sua meta, mas também da sua realização. O sentido e o fim do mundo realizam-se nele.

Quando o sujeito alcança semelhante intelecção, cumpre-se nele a unidade do subjectivo e objectivo, da realidade e do con-

[1] V. 325.

ceito, do processo e do seu resultado, do ser-em-si e do ser-para-si. Tal unidade é a «Ideia absoluta».

Esta unidade é ao mesmo tempo síntese do conhecimento e da vontade, identidade do verdadeiro e do bem, pois é o conhecimento daquilo de que a vontade ainda subsistente se aparta, a saber: que o único real no mundo inteiro é a Ideia. A «Ideia absoluta» não é assim mais do que a autoconsciência desenvolvida do Absoluto; portanto, tem o mesmo conteúdo que a *Lógica* desenvolveu na sua marcha dialéctica. E esta marcha é o saber que o Absoluto tem de si.

A consciência em que a Ideia Absoluta se sabe a si mesma é a Filosofia. Em qualquer outro pensamento meramente subjectivo ou reflexivo a filosofia é negada, porque ela só se sabe a si mesma como auto-realização do Absoluto. Ela não só «descreve» o caminho de tal autodesdobramento, mas também, objectivamente, a filosofia *é* esse autodesdobramento pelo facto de subjectivamente ser o saber dele. Por isso é o caminho que se sabe a si mesmo, quer dizer, o «método». Por método, Hegel entende o processo da Ideia Absoluta que, ao mesmo tempo que se expõe, se intui a si mesma. A sua forma é dialéctica, o seu conteúdo as categorias. O método é, no conhecimento finito, a actividade da razão absoluta e, por isso, o conhecimento finito eleva-se, mediante ele, sobre a sua finidade.

A marcha da *Lógica* é o percurso deste caminho. O seu resultado mostra que, com efeito, chegou ao Absoluto, pois que este só se cumpre no saber que a Ideia tem de si mesma. O fim confirma aquilo que ao começo era um suposto tácito: que o princípio não era princípio da coisa, mas somente princípio da consideração, que o seu carácter de ser imediato era mediato e que toda a *Lógica* era a mediação que o princípio pressupunha.

Mas também se pode dizer, com o mesmo direito, que o Absoluto consiste em tal mediação. A dialéctica não inventa a sua série gradual, pelo contrário, experimenta-a como própria no próprio Absoluto. Mas, por outro lado, mostra-se incluída nessa série gradual e experimentada, pela qual a sua acção é simultaneamente mediação. O seu objecto só é completo nessa mediação, pois que esta, entendida como um grau, pertence-lhe. Ela é, ao ser o devir do saber Absoluto, simultaneamente o próprio devir do Absoluto, visto que este, como ideia, é o saber de si mesmo.

CAPÍTULO 4

O Sistema Baseado na Lógica

1. A filosofia da natureza e do espírito subjectivo

Hegel concebeu o sistema conceptual poderoso da sua filosofia de um modo unitário e exprimiu-o compendiado na *Enciclopédia.* Mas não o realizou de um modo homogéneo. A sua elaboração é de valor muito desigual. Não é por acaso que a sua filosofia da natureza, a sua antropologia e a sua psicologia tenham já tido pouca influência entre os seus contemporâneos, enquanto a sua filosofia do direito, da história e da religião continuou vivendo na posteridade.

Por natureza, Hegel foi o filósofo do espírito, e, também, dentro da vida espiritual aplicou-se de preferência àquilo que se resumia sob o título do «espírito objectivo». A sua antropologia e psicologia não têm o mesmo poder de intuição, e quando na ordenação da *Enciclopédia* incluiu a *Fenomenologia do Espírito* entre elas não procedeu, do ponto de vista temático, com correcção, pois que o seu objecto ultrapassa de longe o domínio do «espírito subjectivo». Sente-se qualquer coisa quase como uma injustiça de Hegel com respeito à sua própria e primeira obra fundamental. Ainda mais: apesar de ter tratado a filosofia da natureza de um modo prolixo nas suas prelecções, esta foi sempre uma enteada de Hegel. Ao filósofo do espírito, a natureza tinha que se apresentar necessariamente como o «ser fora de si do espírito», isto é, como qualquer coisa de subordinado.

Como base para este aspecto do sistema temos agora as partes correspondentes da *Enciclopédia,* com acrescentamentos muito extensos do editor, baseados nos apontamentos dos cursos. Mas os parágrafos da obra são a exposição quase seca das teses com muito pouco desenvolvimento. Da dialéctica, por exemplo, só podemos fazer por elas uma fraca ideia. Os acrescentamentos proporcionam muito material explicativo, mas, em troca, pouco rigor na elaboração; algumas delas não são senão a ampliação dos parágrafos correspondentes. Isto deve ser devido ao editor. No entanto, e com respeito a muitos aspectos duvidosos, poder-

-se-ia crer que tal coisa se deve à própria relação que Hegel teve com esse objecto.

O nosso propósito não é a crítica de semelhante filosofia da natureza. Pelo contrário, creio que é preciso destacar dela o positivo, sobretudo naquelas partes que são realmente características para a totalidade. Pela importância do seu conteúdo, estas partes destacam-se por si mesmas, e encontramo-las parcialmente no começo, na teoria do espaço e do tempo, em parte na doutrina do orgânico. O primeiro é um tema ainda muito afim à *Lógica*; mas para com a «Orgânica» Hegel teve uma relação mais íntima do que para com a Mecânica e Física.

«A natureza é a Ideia no seu ser outro»; com este princípio Hegel admite conscientemente a tese fundamental da filosofia de Schelling da natureza, como «inteligência inconsciente». Tal facto não se reconhece imediatamente, porque Hegel elaborou a *Lógica* antes de tratar da filosofia da natureza.[1] Por isso, o Absoluto já não é a «noite» impenetrável à visão, como em Schelling; desdobrou-se e tornou-se transparente como «Ideia». Tudo é Ideia, logo também a natureza o é. Mas a circunstância de a Ideia ser inconsciente é apenas metade da verdade. O princípio hegeliano diz também porque é que ela é inconsciente. É-o porque a consciência, ou a «subjectividade», está fora dela mesma, perante si mesma. Unicamente no espírito se confundem o que a conhece com o conhecido. Mas, por outro lado, visto que a própria Ideia é essencialmente subjectividade e espírito, na natureza o espírito está «fora de si» e a Ideia está «em ser o seu outro». A natureza, por assim dizer, é uma metade, e por isso não é o verdadeiro, visto que a verdade só é o todo.

Do ponto de vista teleológico isto significa «que a natureza não tem em si mesma o fim absoluto e em si». Mas, ao mesmo tempo, por ser Ideia, tem em si o conceito, pois segundo a sua natureza o conceito é em geral imanente, quer dizer, o conceito é «imanente à natureza como tal».[2] Por isso possui a contradição de ter e não ter em si mesma o fim próprio e em si.

A expressão: a Ideia é «na forma do ser do ser outro», tem esse significado. «Visto que a Ideia é, deste modo, o negativo dela mesma, isto é, que é exterior a ela, a natureza não só será exterior com relação a esta Ideia (e à sua existência subjectiva, ou seja o espírito), mas também a exterioridade constitui a determinação pela qual ela é como natureza.»[3] Nisto reside a dificul-

[1] Ver pp. 323 e seguintes.
[2] VII. a. 9.
[3] VIII. a. 23.

dade da filosofia da natureza. Se o espírito, que ingressa na natureza com o conceito subjectivo, contempla a sua exterioridade como tal, não penetrará nessa exterioridade até à objectividade do conceito, e nesta estão fundamentados os seus graus e configurações. Mas se o espírito a considera no seu conceito, isto é, não no ser outro e na exterioridade das suas configurações, escapar-lhe-á a natureza de Proteus do conceito nela, e o que ele considera assim já não será natureza.

Hegel viu claramente esta dificuldade, que necessariamente tem de aparecer numa consideração teleológica da natureza. «Mas, não obstante isso, a razão tem que ter confiança em si mesma. Deve confiar que na natureza o conceito fala ao conceito e que a ela se lhe mostrará a forma verdadeira do conceito, que jaz oculta sob a exteriorização recíproca das configurações múltiplas e infinitas.» Hegel trata de dominar a dificuldade partindo daqui. «O fim destas prelecções é o de proporcionar uma imagem da natureza que domine este Proteus. Trata-se de encontrar em tal exterioridade o espelho de nós próprios, de ver na natureza um reflexo livre do espírito, quer dizer, de conhecer Deus, não na contemplação do espírito, mas sim nesta sua existência imediata.»[1]

A imensa diversidade das formas naturais tem de ser concebida como a unidade de uma série, «como um sistema gradual» no qual domina aquela lei que já conhecemos como lei formal da dialéctica: os graus nascem uns dos outros, pelos quais o imediato superior é sempre «a verdade daquele do qual resulta, mas isto não significa que um seja gerado naturalmente pelo outro, antes é gerado na Ideia interna, que constitui o fundamento da natureza». No entanto, tem de haver um algo que se conserve na transformação ou, o que é o mesmo, um algo cujas formas de variação sejam esses graus. «A metamorfose só corresponde ao conceito como tal, visto que a evolução é unicamente a sua variação.»[2]

Segundo a concepção de Hegel, é falso considerar a produção dos graus como «uma produção real externa», por exemplo, como um processo evolutivo no tempo. «É peculiar à natureza a exterioridade que nivela as diferenças e as faz surgir como existências indiferentes; o conceito dialéctico, que conduz os graus, é o interno delas.»[3]

[1] VII. a. 696.
[2] VII. a. 32.
[3] VII. a. 33.

A subsistência indiferente dos objectos da natureza, na qual eles se exteriorizam, mostra-se no seu «isolamento mútuo». Mas a liberdade do indivíduo não consiste nesse isolamento. Só o conceito é livre. E nesse caso trata-se do conceito «como interior». «Por isso, a natureza não mostra, na sua existência, liberdade alguma, mas sim necessidade e contingência.» O facto de o contingente ter aqui o seu lugar coincide com a imagem do todo. A natureza é, certamente, legal, mas a legalidade não é, sem mais nem menos, a do conceito. A necessidade só pertence ao conceito. A exterioridade do «ser outro» não coincide com o conceito. É certo que este é o interno da natureza; porém a natureza está muito longe de ser a manifestação pura dessa interioridade. Vista com relação ao interno, a indiferença do indivíduo é «contingente». «A natureza em si mesma, quer dizer, na Ideia, é divina; mas, tal como ela é, o seu ser não corresponde ao seu conceito; é, muito mais, a contradição não resolvida.» A antiga representação do natural, que concebia a natureza como o incompleto e de menor valor, mantém os seus direitos em Hegel. «Deste modo, a natureza foi definida como a decadência da Ideia de si mesma, pois esta, entendida como configuração da exterioridade, consiste na inadequação com ela mesma.» [1]

O pensamento de que a natureza é «contradição não resolvida» encontra-se desenvolvido até aos seus detalhes. A necessidade do conceito e a contingência da forma singular, a legalidade de dentro e a «irregularidade indeterminada» do caso especial, na aparência externa, coexistem juntos, mas não sem resistência, antes em conflito aberto e em inadequação palpável.

Assim entendida, não se trata da «natureza» de Galileu, de Newton e de Kant na qual as leis dominam tudo interiormente, até na aparência mais contingente, em que terá sempre cabimento a pergunta sobre até que ponto podemos penetrar nestas leis e em que medida seremos capazes de compreender o caso particular a partir delas. Na base da teoria hegeliana há um conceito de natureza completamente diferente. E só estará caracterizado por um lado se o designarmos como teleologia. A teleologia também é legalidade, ainda que diferente. Ao lado dela há qualquer coisa de diverso, qualquer coisa que, por assim dizer, a enfrenta com hostilidade. Há um poder não legal e a-teleológico — comparável à matéria neoplatónica — que actua de um modo negativo, perturbante, escurecedor e impurificador, e que não permite que a harmonia domine.

[1] VII. a. 28.

Deve-se ter bem diante dos olhos semelhante conceito da natureza se se quiser entender a filosofia da natureza hegeliana. A concepção essencial e fundamental é a da fraqueza e inadequação de todo o natural e da superioridade absoluta de todo o espiritual. Seria um jogo ocioso criticar esta concepção; a história já deu conta dela há muito tempo. Mas é uma tese que diz respeito ao dogma fundamental da filosofia de Hegel: enraíza-se na tese segundo a qual o superior é sempre o mais forte — que o Absoluto é razão e só é expressado adequadamente no ser espiritual.

Se se puser esta tese na base e se a entendermos como um axioma, compreende-se porque, para Hegel, o contingente tem uma significação dentro do reino da natureza concreta. Ele próprio expõe esta mesma conexão com toda a clareza. «O facto de a natureza conter as determinações do conceito só abstractamente e abandonar a execução do particular à determinabilidade externa constitui a sua impotência.» [1] Referida à legalidade, esta circunstância significa o seguinte: a natureza só se refere, segundo a sua legalidade própria e interna, ao universal, à grande totalidade («abstracta»); os casos particulares apartam-se dela e em nenhum a natureza se realiza inteiramente. Se se acentuar este aspecto da tese ver-se-á, com surpresa, que Hegel se aproxima com ela de certas intuições actuais relativas à validade simplesmente provável das leis naturais («leis estatísticas»).

Mas o que filosoficamente fica a dar nas vistas é a falta de clareza na questão acerca das origens desses afastamentos que são, de fora, o peculiar dos casos particulares. As declarações de Hegel não deixam dúvida alguma de que também nele há determinabilidade, ainda que má. Os antigos e, de acordo com eles, os escolásticos, possuíam para isso uma explicação na «matéria». Mas no sistema de Hegel não há lugar para a matéria. Só existe o fundamento dialéctico, segundo o qual a natureza é a «contradição não resolvida», o que significa que a própria dialéctica do conceito produz nela a negação de si mesmo sem chegar à sua superação, quer dizer, à negação da negação. Não obstante, tal explicação provoca novas dificuldades que Hegel não elaborou de um modo inequívoco. De resto, este aspecto só é um dos muitos exemplos — também no sentido de método hegeliano de que o delineamento e a estruturação da filosofia da natureza não estão livres de objecções.

[1] VII. a. 37.

Mas desta tese resulta, justamente, uma consequência de grande importância e que a filosofia da natureza não necessita aceitar em geral, tudo o que implica a «irregularidade» e a determinabilidade externa. Inclusive, seria injusto esperar que ela mostrasse uma legalidade para aquilo que em si carece por completo dela. Pelo contrário, ela precisa de agarrar-se unicamente ao «conceito» e ater-se conscientemente à oposição com a diversidade do oposto ao conceito, quer dizer, com o inconcebível. Deste modo, a filosofia da natureza limita o seu método à pista estreita de uma via média e deve dispor dos fenómenos muito mais livremente. «Aquela impotência da natureza põe limites à filosofia, e o mais incrível seria exigir do conceito semelhantes contingências.»

Desta maneira, a doutrina da impotência da «natureza» revela-se como um princípio metodológico importantíssimo, revela-se como um princípio de vinculação tão activamente poderoso que poderia proporcionar um problema à actual falta de clarificação do conceito da lei. Mas, referido à própria cosmovisão de Hegel, a doutrina mencionada constitui a parelha e o complemento daquele «poder da razão» que traduz a superioridade teleológica pela qual as forças irracionais trabalham para fins racionais. Este poder, que é uma «astúcia da razão», aplica-se, como é óbvio, às forças da natureza que não têm em si mesmas a determinação interna suficiente dos próprios fins e que, por isso, recebem a sua determinação de fora. Tal é o que Hegel caracteriza como «irregularidade, exterioridade ou contingência» do caso particular e concreto. O que em si mesmo carece de plano conforma-se aos planos do espírito planificador. Pela sua indiferença radical pode pôr-se ao serviço de fins estranhos. O poder da razão e impotência da natureza são assim os dois aspectos de uma trama universal, os quais, estando adaptados entre si, revelam juntos o seu sentido peculiar.

A filosofia da natureza tem, pois, o seu centro de gravidade fora de si, porque a própria natureza o tem fora dela. A natureza é o exterior à sua própria essência que, como conceito, unicamente chega a ser concebida quando ela fica por detrás deste e passa ao seu ser outro: ao espírito.

No cimo da «mecânica» está a teoria do espaço e do tempo. A natureza é o ser fora de si, por isso é espacial; e o espaço não é mais do que «a universalidade abstracta do seu ser fora de si». No espaço tudo se justapõe sem mediações; é a forma da indiferença que carece de toda a vinculação, mas que significa a possibilidade ilimitada dela. «O espaço é a justaposição totalmente ideal, porque é o ser fora de si, e é o absolutamente contínuo, porque esta exterioridade é abstracta no seu todo e não tem em si mesmo nenhuma diferença determinada.» [1]

Como Kant ensinava, o espaço é certamente uma forma de intuição, mas não é *só* isto, é também uma forma pura como tal, prévia a todo o configurado e anterior à própria intuição. Não consiste em elementos. O ponto, por exemplo, não é o seu elemento, e sim a sua negação, visto que é inespacial; mas na medida em que é ponto no espaço, é o inespacial no espaço, ou a «negação do espaço posta nele». A infinidade do espaço não é uma qualidade sua, é antes o quantitativo nele, visto que a determinação contínua da quantidade é a infinidade. «O espaço, sendo quantidade pura, não é a quantidade como determinação lógica mas sim como determinação imediata e exterior.» E visto que o espaço é a expressão primeira e sumária do natural, segue-se daqui que a natureza se inicia «com o quantitativo».

Nas dimensões do espaço repete-se a «exterioridade», entendida como indiferença absoluta e permutabilidade. Mas na série «ponto, linha, plano, corpo» surge uma indiferença essencialmente qualitativa. O ponto não é o elemento da linha (como não o era do espaço em geral), mas sim qualquer coisa de qualitativamente diverso. Tão-pouco a linha é o elemento do plano, e assim por diante. Pelo contrário, a linha é o ser fora de si do ponto, a superfície, o ser fora de si da linha, etc. Em cada um destes trânsitos oculta-se uma superação. Ora, visto que o ponto já é a negação do espaço, a série progressiva que vai dele ao corpo, passando pela linha e a superfície, será a negação da negação, quer dizer, a reposição do espaço. O «passar para outro lado» não significa outra coisa. Nisso reside também o direito «da definição segundo a qual quando o ponto se move, nasce a linha». [2] Mas não exprime a necessidade do trânsito e não atinge, entendida como definição, a essência da coisa.

Também o tempo é uma forma da exterioridade. Se se partir do ponto, o tempo manifesta outra diversidade própria do ser fora de si, e é a negatividade do espaço, mas «posta para si». A justaposição tranquila, para a qual o tempo é indiferente, fica superada. Em seu lugar aparece o «devir». O tempo é fluir. «É o ser que, ao ser, não é, e ao não ser, é; portanto, é o devir intuído.» [3] Mas o sentido do devir era justamente este: a identidade do ser e do não-ser, nos momentos do nascer e do perecer, eram um e o

---

1 VII. a. 45.
2 VII. a. 49.
3 VII. a. 91.

mesmo momento. O tempo é o modo geral do nascimento e da morte, vistos no grau do ser outro e da exterioridade.

O facto de tudo nascer e morrer «no tempo» é muito conhecido, mas não o é a verdade do tempo, pois o tempo não é qualquer coisa de diferente desse nascer e morrer: se se lhe removesse o conteúdo que nele nasce e morre nem por isso careceria do devir. A sua verdade é, antes, o contrário: «no tempo não nasce e perece tudo, antes o próprio tempo é este devir, este nascer e perecer, é o abstracto que é, é Cronos, que dá nascimento a tudo e devora o que nasce dele».[1]

E por possuir este carácter de devir, o tempo é tão contínuo como o espaço. Como o espaço, é forma da intuição, mas, ao mesmo tempo, é mais do que isso, é forma pura como tal. Todo o real está submetido ao poder do tempo. O real sucumbe no tempo, assim como se torna real por meio do tempo. Acarreta consigo a sua temporalidade, porque tem em si a contradição da finidade e do ser natural. A sua temporalidade é a forma na qual a contradição aparece nele. Hegel exprime delicadamente este facto, dizendo: «A determinabilidade é, no real, exterior a si, e daqui deduz-se a contradição do seu ser. A abstracção desta exterioridade da contradição e da intranquilidade da contradição é o próprio tempo.» Com o conceito sucede coisa diferente. Nele a contradição resolve-se, a finidade supera-se, e o tempo não tem poder nenhum sobre ele: o conceito é intemporal. É mais: «o conceito é o poder do tempo», visto que o tempo não é mais do que a forma da sua exterioridade. «Só o natural está submetido ao tempo, na medida em que é finito; o verdadeiro, pelo contrário, a Ideia, o espírito, é eterno.»

Hegel designa por «dimensões do tempo» o presente, futuro e passado. Naturalmente, não são dimensões propriamente ditas. O característico é a concepção de que na natureza o tempo está no *modus* do presente, como «o agora», enquanto o passado e o futuro nascem unicamente «da representação subjectiva», aquele na recordação, este no temor e esperança. Em lugar disso, o natural tem apenas espaço. Com isto está relacionado que Hegel veja no tempo «a subjectividade abstracta» enquanto o espaço é a «objectividade abstracta», no qual teve por modelo, como se vê distintamente, a diferenciação kantiana entre a forma do sentido interno e a do sentido externo.

Sobre esta base elabora-se agora o reino gradual da natureza: mecânica, física e orgânica. O movimento é já a síntese do espaço e do tempo, e a matéria é o substrato do movimento. Hegel não

[1] VII. a. 54.

comparticipa da concepção de Kant acerca da dissolução da matéria num sistema de forças, atracções e repulsões. Estas últimas são certamente caracteres fundamentais da matéria, mas têm ainda um substrato. No agrupamento da matéria em volta de um centro Hegel vê o começo do ser para si e da subjectividade.[1] À teoria de Galileu acerca da queda livre põe como objecção, com crítica justificada, a falta da diferenciação entre a massa grave e a inerte.[2] As leis do movimento dos planetas constituem a «mecânica absoluta» da centralidade. As três leis de Kepler são a expressão mais adequada dela; a teoria de Newton da gravitação obscureceu-a apenas, isto é, tirou a clareza à ideia da «harmonia universal» e à perspectiva do essencial do cosmos, ou seja o conceito e a sua teleologia.[3]

Na luz, Hegel considera a antítese incipiente da matéria «obscura» e inerte. Ainda pertence ao seu reino, mas dentro dele é já o *analogon* daquilo que o saber é no reino do espírito. Em contraste com a química científica procura restaurar a antiga concepção dos quatro elementos. Mas, como é natural, entende por eles qualquer coisa de muito diferente dos elementos propriamente ditos. No som, entendido como a oscilação da matéria, vê um trânsito da espacialidade material para a temporalidade material. No calor não admite uma natureza material e, neste sentido, soube valorizar o fenómeno da condução e do calor específico.[4]

As formas supremas do ser físico são, para ele, o magnetismo e a electricidade, e nelas se realiza a lei da polaridade, que não consiste na oposição como tal — que só seria contradição — mas no vínculo dos opostos entre si, na tendência de um para o outro, numa palavra, na forma da unidade. É a dualidade na unidade de um sujeito; portanto, é a indiferenciação real do em si mesmo oposto.[5] De interesse especial é, ainda neste sentido, a sua teoria das cores. Também neste ponto é adversário de Newton e da decomposição da luz e, ao mesmo tempo, partidário da teoria goethiana das cores. Reduz a diversidade da luz à escala diferencial do claro e do escuro, na qual vê também uma realização da lei da polaridade.»[6]

A «orgânica» começa com o «organismo terrestre». A vida é subjectividade, ser anímico que ainda está escondido no cósmico.

[1] VII. a. 69.
[2] VII. a. 91.
[3] VII. a. 106-124.
[4] VII. a. 231 e seguinte.
[5] VII. a. 263 e seguinte.
[6] VII. a. 317 e seguinte.

Mas na sua individuação — e a terra é uma forma individual — a vida começa a surgir. Reconhecemo-lo na fecundidade do reino terrestre. Mas o «organismo geológico» só é vivo como um todo. As formas parciais não têm por si vida alguma. O facto de, sobre a terra, o vivo existir *in individuo* não é a sua vida, mas a de um grau superior.

O vegetal é «vida subjectiva» que, como tal, não difere ainda do «organismo objectivo». «Por isso, o processo da organização e da autoconservação do sujeito vegetal é um sair de si e uma desintegração em muitos indivíduos, pelo qual estes, íntegros e unos, mais do que a unidade subjectiva dos membros são a base deles; as partes — o botão, os ramos, etc. — são também o vegetal inteiro. Ademais, a diferença das partes orgânicas é, por isso, uma metamorfose superficial, e uma parte pode facilmente assumir a função das outras.» [1]

Ora bem, visto que o processo genérico consiste na produção dos indivíduos, na planta coincidirá com o processo da configuração. O que falta ao vegetal é o ser-para-si, o si-mesmo. Não tem «referência a si» e carece de sensação, de automovimento e da susceptibilidade interior que se interrompe espontaneamente. Pela estrutura está ainda próxima do cristal; o seu esquema básico é geométrico e a linha recta predomina como tipo. A lei da polaridade é reconhecível na separação das direcções, para cima e para baixo. Mediante estes caracteres, e apesar de toda a sua diversidade, fica reconhecível o tipo fundamental.

O processo da vida parte da semente e retorna à semente, ao voltar a gerá-la. O germe já é planta, pois «é o não-revelado, que é o conceito íntegro, é a natureza da planta, mas não ainda como Ideia, visto que ainda carece de realidade». [2] Mas o processo do processo de configuração no qual o conceito se realiza continua sem fim nem resultado. É um mero «vegetar». Ao chegar ao processo genérico mostra-se a polaridade da oposição sexual que, em geral, não se distribui em indivíduos diferentes; e mesmo onde algumas espécies se mostrem separadas em indivíduos masculinos e femininos, nem por isso existe uma «relação sexual propriamente dita». Esta só se apresenta quando o ser do tipo sexual está marcado em toda a essência do indivíduo. «Portanto, a planta é assexual, inclusivamente as dióicas, porque as partes sexuais constituem um círculo particular e fechado, fora da sua

[1] VII. a. 470.
[2] VII. a. 503.

individualidade.» [1] A vida vegetal só estende a diferenciação até aos órgãos sexuais, não até aos indivíduos sexuais.

Com a vida animal sucede de modo diferente. O animal tem um Si mesmo, possui o carácter de uma referência a si. A sua aspiração é auto-afirmação e autoposição. Já na sua figura se documenta isto: a sua exterioridade «idealiza-se em membros»; o organismo conserva a sua unidade em si, apesar do seu processo de configuração estar dirigido para fora. «Tal é a natureza animal, a qual, na realidade e exterioridade da individualidade imediata é, pelo contrário, o Si mesmo da individualidade reflectida em si: é a universalidade subjectiva que é em si.»

No animal, o conceito alcança o ser-para-si e a relação para o outro está inibida. «O animal é o Si mesmo que é para o Si mesmo; é a unidade existente do distinto que passa através de ambos... O organismo animal é, portanto, este desdobramento da subjectividade, que já não existe diferenciada, como nas plantas, mas sim em que apenas chega a existir a unidade de tal desdobramento. Por isso, no animal existe a verdadeira unidade subjectiva, a alma simples e a infinidade da forma em si mesma, exposta na exterioridade do corpo.» [2]

A partir desta unidade interna da «alma simples», os membros só são «momentos» da forma. Negam a sua autonomia e reúnem-se na unidade «que é a realidade do conceito para o conceito». A espacialidade da figura não tem, por isso, qualquer verdade para a alma. Ela é a separação, mas a alma é simples unidade. Se considerarmos a dispersão dos membros a partir da espacialidade, a alma mostrar-se-á como o «omnipresente». E, todavia, o ser-para-si da «subjectividade universal pura» não é ainda, no seu ser, para si mesmo — senão seria o espírito — : a alma só se sente a si e se intui, mas não se pensa. Nela o conceito é para si, mas não é o que é em si.

Neste ponto é patente que também na vida animal perdura a contradição. Mas, considerada a partir da exterioridade, só se admite para o interno, para o Si mesmo. E apenas sucede com sentido, se a contradição o faz saltar no indivíduo animal. Tal é o que sucede no processo genérico, na medida em que este não coincide com o processo configurador, que ao ser superado vai mais além da morte do configurado.

A reprodução da espécie é, na vida animal, a mesma que na vegetal, só que as suas formas são diferentes. Não só a relação

[1] VII. a. 539.
[2] VII. a. 550.

sexual se constitui pela plasmação dos indivíduos sexuais, mas também se modifica o papel desempenhado pelo sentimento de si mesmo, que determina desde a raiz todas as funções orgânicas. O animal não só assimila, mas também «experimenta» o que necessita, «sente» faltas. A sensibilidade e a irritabilidade são cada vez mais independentes, de acordo com a altura crescente da organização, e criam uma relação do indivíduo com o mundo circundante. Com a mobilidade e a capacidade de acção crescem os sentidos, a dor, a necessidade, o impulso, e deste modo configuram-se nos seus começos os princípios que regem as relações entre o teórico e o prático.

A actividade do impulso caracteriza-se, na sua forma especial, por surgir da profundidade obscura e, ao mesmo tempo, pela certeza da sua direcção para o objectivo, quer dizer, tem a forma do instinto. «O que há de misterioso no instinto, o que constitui a dificuldade em captá-lo, é unicamente isto: que o fim só pode apreender-se como conceito interno. Por isso as explicações e as relações meramente intelectuais se mostram depressa como inadequadas para compreendê-lo.» Se a consideração do fim não está presente, menos ainda o estará a consciência do conceito. O erro esteve sempre em se entender a relação teleológica como «externa»; pensava-se que o fim tinha «que existir de modo consciente». Sucederia de outro modo se se entendesse a relação teleológica como «interna». O animal tem, certamente, um fim, mas não tem consciência dele, pois tal fim é o próprio animal e a sua essência íntima. «O instinto é a actividade teleológica que actua de modo inconsciente.» [1] Também aqui encontramos o mesmo limite do ser-para-si e, com isso, a mesma contradição do animal.

De um modo muito peculiar desenvolve-se, na trama do processo individual e genérico, aquela «impotência da natureza» que, como já vimos, constitui o conceito hegeliano da natureza. A imperfeição da estrutura é, no reino do vivo, diferente da mera inadequação, pois também subjectivamente é sentida, experimentada e padecida como derrota. Ao lado do fracasso interno, quer dizer, da enfermidade, existe a ameaça externa, que também é sentida. É certo que a natureza constitui o organismo adaptando-o e, por assim dizer, «acomodando-o» a toda a condição vital, pois equipa-o com instrumentos e armas. Mas a adaptação tem os seus limites. O conceito não existe como tal, não existe no saber de si mesmo; a sua mera existência não basta para submeter o

[1] VII. a. 607.

externo, antes ela se lhe submete. Por isso a existência aparece também «nas formas mais pobres».

Por isso, o reino animal não é «um sistema racional independente»; fica determinado, até no mais particular, pelo «exterior», ao qual se adaptam as suas formas singulares. E assim também o indivíduo isolado, cujo Si-mesmo está travado — tanto na sua vida como no seu sentimento — a esta dependência, estará entregue à mercê da irracionalidade dos poderes inferiores. É «a fraqueza do conceito» no indivíduo — na medida em que ainda está abandonado à «astúcia da razão», o que permite que aqueles poderes trabalhem para si.

O animal submete a debilidade do conceito à contingência externa, e a ninguém tanto como ao homem, na medida em que este é animal. Mais ainda: o animal ameaça o próprio animal, pois ao afirmar-se e conservar-se a si mesmo nega os outros. «Deste modo, na conduta hostil para com os outros coloca-se abaixo da natureza inorgânica. A morte violenta é o destino natural dos indivíduos.» Toda a vida do animal se desenrola dentro da esfera do contingente, do estranho, do hostil. Tem o carácter da luta e da derrota incessantes. Nesta contingência externa o ambiente «exerce uma violência e ameaça contínuas sobre o sentimento do animal, que é inseguro, angustioso e infeliz». [1]

Esta relação modifica-se com o advento do homem. Quando o conceito chega à consciência, entendido como o que é em si, quer dizer, como determinação interna, e «é para si», nasce o espírito.

No processo genérico animal o indivíduo sucumbe depois de ter cumprido o seu destino na reprodução. Carece de um destino mais elevado. Mas a morte é inadequada à vida do conceito, pois o conceito é imutável por ser intemporal. Enquanto o temporal cai no seu «ser outro», quer dizer, na morte, o conceito é livre e emerge do transitório como espírito.

Com o reino do espírito inicia-se um novo tema da filosofia, que para Hegel constitui a única tarefa peculiar e essencial. Em primeiro lugar, a filosofia deve tratar do «espírito subjectivo», que é o objecto da antropologia e da psicologia. Entre elas Hegel situou a «fenomenologia» do espírito. Na teoria do espírito subjectivo desdobra-se uma grande riqueza de concepções: o profundo conhecimento do homem e da alma vai a par com o grande desenvolvimento dos problemas. Mas o significativo está sempre no detalhe. As categorias da vida anímica, bem conhecidas desde Wolf e Kant, conservam a sua validade plena. Vê-se o psicológico

[1] VII. a. 651.

de antemão como aspecto das tarefas do espírito, quer dizer, dos actos do conhecimento e da vontade. E quando os temas deste domínio não estão antecipados pela *Fenomenologia do Espírito* diluem-se em detalhes psicológicos ou nos domínios problemáticos pertencentes ao saber e ao *ethos*.

O mais original talvez esteja na antropologia. No primeiro capítulo trata da «alma natural» e forma assim a ligação com a filosofia da natureza. Neste ponto actualiza-se o tradicional problema corpo-alma. Os esforços por entendê-lo têm sido vãos e confusos e causa de tormento, pois não se saía da dualidade da essência humana porque se partia do falso suposto de que se tratava de dois reinos do ser, originariamente diversos e substancialmente opostos. É natural que, desse modo, não seja possível alcançar a «unidade» do homem.

O erro reside nas premissas. Se se observar o caminho percorrido pela *Lógica* ter-se-á de admitir que a «essência» de todo o ente é o conceito, e que nas configurações da natureza só está presente «o ser outro» dele. Deste modo, o problema varia radicalmente. Na consciência vigilante o conceito retorna a si mesmo, ele «sente-se a si mesmo» e, deste modo, aproxima-se do seu saber. O que sentimos como oposição de corpo e alma não é mais do que a diferença entre o conceito no seu ser outro e o conceito no seu ser-para-si. Mas a substância dos dois membros de tal oposição é a mesma. Se se entender a essência do homem a partir do seu conceito não se encontrarão duas substâncias, mas sim apenas uma. Todavia, a diferença como tal subsistirá, ainda que se manifeste agora como metafisicamente secundária.[1]

A alma não se opõe ao corpóreo, antes é o próprio espírito na sua corporeidade. Por isso os problemas da antropologia são na sua totalidade problemas do espírito. Isto é válido tanto para as questões acerca das raças humanas como para as da caracterologia e da fisionomia, tanto para o problema dos sexos e as diferentes idades como para o da pedagogia.

Para esta última, Hegel proporcionou as linhas directrizes de uma sabedoria prática autêntica. A educação não é só questão do educador, também o é da criança. O próprio rapaz tem o impulso para ser educado, ou seja, quer amadurecer espiritualmente: com vivo desejo pretende «vir a ser o que os adultos são». Aqui está a raiz não só da «mania da imitação, própria da criança», como também da sua necessidade de desenvolver-se. «Esta tendência peculiar que a criança tem para a educação constitui o momento imanente da educação.» Mas como a meta superior que a criança quer atingir não tem a forma da universalidade ou da objectividade, apresentando-se, antes, na forma de um dado, quer dizer, como qualquer coisa própria de um indivíduo ou de uma autoridade, esta será o objecto a que necessariamente aspira. O rapaz «tem a sensação de que se lhe opõe qualquer coisa de superior. A educação deve consolidar cuidadosamente tal sensação. Por isso, a pedagogia que joga, quer dizer, que pretende produzir nas crianças o sentimento da seriedade mediante o jogo e que exige que o educador desça até «pôr-se ao nível do sentido pueril do discípulo, em vez de elevá-lo à seriedade do problema, há-de ser considerada como um transtorno completo da questão».[1] A criança pretende crescer dentro da seriedade da vida adulta, e isso é o mais valioso da alma do discípulo. Desgraçado do pedagogo que não saiba apreciá-lo! Destruirá a base, descurará o melhor e alimentará o germe de males morais posteriores.

Não é em todas as partes que Hegel vai tão ao fundo; mas sabe sempre destacar o essencial da questão. Na sua teoria do sono e dos sonhos há uma profusão de intuições originais, e outro tanto sucede com as suas concepções dos sentimentos obscuros, dos pressentimentos, da clarividência, assim como nas suas intuições do sentimento natural do Eu e dos seus transtornos patológicos, quer dizer, a loucura. Também é de alto interesse o lugar que ele dá ao hábito, que é o «mecanismo» do sentimento de si mesmo, e que está muito longe do embotamento próprio de um pensamento abúlico, com o qual vulgarmente se associa. O homem pode chegar a ser um escravo dos seus hábitos, mas só na medida em que eles tenham domínio sobre a sua autodeterminação. O sentido do hábito é, antes, o de estar dominado pela autodeterminação, quer dizer, pela conservação do próprio poder. O hábito é endurecimento, capacidade, habilidade, independência e domínio das coisas e situações. É verdade que não é a própria liberdade, antes é um meio para ela. Com o hábito suspende-se a reactividade directa sobre o contingente, e a actividade liberta-se assim da pressão externa. Nele «a alma... já não está confinada a uma representação só subjectiva, que aceita o conteúdo na sua idealidade — que lhe chega de modo imediato e isolado — de uma maneira tão completa que está imerso nele, até ao ponto de mover-se, no dito conteúdo, com liberdade».[2]

[1] VII. b. 48 e seguinte.

[1] VII. b. 95.
[2] VII. b. 234 e seguinte.

Na sua psicologia rigorosa Hegel apresenta a discussão dos graus da vida espiritual que já encontrámos na *Fenomenologia.* Em todos os casos a concepção mais profunda surge do aspecto objectivo que constitui o objecto da teoria do «espírito objectivo».

2. Conceito e teoria do espírito objectivo

Da plenitude do património conceptual legado pela filosofia de Hegel ao mundo, o conceito do «espírito objectivo» é o aspecto que logrou a fecundidade mais cedo e de um modo mais eficaz. A circunstância de as concepções do direito, da comunidade, do Estado e, não em menor escala, do ser histórico receberem a partir daqui, durante o século XIX, o impulso decisivo para uma revisão e nova fundamentação — e não só na filosofia do direito e da história, como também na ciência positiva do direito, na sociologia e na própria investigação histórica — é um facto desde há muito tempo aceite pela história, sobre o qual não há lugar para dúvidas. A oposição diversa contra certas teses hegelianas, introduzidas neste desenvolvimento, em nada modificou essa situação. Considerado do ponto de vista do próprio Hegel, o conceito do espírito objectivo ocupa um lugar absolutamente central, poder-se-ia quase dizer que é «o» conceito central, para o qual tudo aflui, e só sobrepujado, na construção do sistema, pelo conceito do «espírito absoluto», ao qual corresponde metafisicamente a última palavra.

Por isso, de um ponto de vista filosófico, a questão mais fundamental é a de esclarecer o próprio conceito fundamental, com precedência às teorias particulares de Hegel sobre o Direito, o Estado e a História. Hegel não deixou de proporcionar indicações para isso. Já a construção do sistema como tal o aclara. Mas semelhante esclarecimento está ligado às premissas do sistema, assim como à forma da dialéctica. Não obstante, o «espírito objectivo» não é em si mesmo, de modo algum, um conceito dialéctico, e pode desenvolver-se em outra forma. Demais a mais, a sua introdução no edifício sistemático rígido não é precisamente favorável para um esclarecimento imparcial do que ele é propriamente. O sistema é atacável, e pode-se recusá-lo ou aceitá-lo. Tal é o que resultava de forma muito clara na filosofia da natureza, que fomentava a crítica. Se por conexão com ela se quisesse criticar o conceito do espírito objectivo, não só seríamos injustos com ele, mas, também, com a tarefa histórica do próprio Hegel.

Por isso seja dito antecipadamente o que se poderá provar mais tarde: o conceito do espírito objectivo não é uma consequência do sistema, não é produto algum do carácter dialéctico do pensamento; não é, sequer, nenhum conceito teórico e especulativo, mas sim um conceito simplesmente descritivo, é a formulação filosófica de um fenómeno fundamental que se pode mostrar e descrever com independência de um ponto de partida sistemático. Em poucas palavras: é qualquer coisa de originariamente intuído, uma descoberta de Hegel que, em absoluto, se basta a si mesma. A sua concepção é a produção de uma intelecção e captação conceptual de qualquer coisa que existe simplesmente, perante a qual só se pode pôr a questão se foi ou não apreendido e também, como é natural, acerca do modo como foi interpretado.

Logo, entre o sistema e a descoberta há uma relação inversa: o sistema não conduz à descoberta, mas a descoberta conduz ao sistema. A concepção do «espírito objectivo» é prévia, no pensamento de Hegel, ao sistemático, que se apoia na dita concepção como sobre a sua própria base e que, no essencial, surge em virtude dela. E assim não é por acaso que o sistema tenha sido claramente construído sobre a teoria do espírito objectivo.

A questão acerca da possibilidade e da medida com que se pode demonstrá-la a partir dos princípios de Hegel é uma coisa totalmente à parte. Muitos dos escritos da sua primeira época poderiam confirmá-lo. Não se trata aqui de semelhante demonstração, mas tão-só do testemunho que depõe a sua própria filosofia da maturidade, que neste ponto fala uma linguagem absolutamente clara. Hegel foi, desde o começo, o filósofo do espírito: os primeiros escritos, a *Fenomenologia* e a *Lógica,* provam-no cabalmente. Mas é de igual modo manifesto que também desde o começo o espírito significava, para ele, o espírito objectivo, ainda que o termo se tenha ido fixando pouco a pouco. Este é um dos caracteres que o distinguem radicalmente de Fichte: o essencial do espírito não é a consciência, mas sim o universal, quer dizer, o conceito e a Ideia, na medida em que nas suas realizações objectivas constituem o verdadeiro conteúdo do mundo real.

O que é o «espírito objectivo»? Pensa-se, em primeiro lugar, naquela objectividade na qual se plasma todo o conteúdo espiritual. Toda a consciência tem o seu objecto, e entendida pelo seu conteúdo é um mundo objectivo. Com o espírito objectivo, não obstante, não se pensa nisso, que é justamente qualquer coisa também própria do espírito subjectivo, pois que como tal é consciência. O espírito objectivo como tal não é consciência. É certo

que existe uma consciência do espírito objectivo e que toda a consciência humana, por sua parte, o é. Mas o próprio espírito objectivo não é essa consciência, tem outra maneira de ser, uma maneira «objectiva» de ser.

No entanto, o ser do espírito objectivo está muito longe de ser qualquer coisa de oculto ou misterioso, ou qualquer coisa de místico que só se abrisse a uma atitude especial da alma. Muito pelo contrário, de todos é bem conhecida, é um elemento vital dentro do qual todos nos encontramos, e fora dele não poderíamos ter existência alguma; é, por assim dizer, o ar espiritual que respiramos. É a esfera espiritual na qual o nascimento, a educação e a época histórica nos submergem, e na qual crescemos. É aquele algo universal que conhecemos na forma dos poderes supra-individuais da cultura que, não obstante, são reais, tais como os costumes, a língua, os modos de pensar, os preconceitos, os valores dominantes. Contra semelhante poder, o indivíduo é quase impotente e indefeso, porque é uma força que penetra na sua própria essência, tanto como acarreta e plasma a essência de todos os demais.

Este algo digno de nota é um médium, através do qual vemos, captamos, julgamos, valorizamos e tratamos todas as coisas. E, ao mesmo tempo, é muito mais do que um médium; é qualquer coisa que, dentro de nós mesmos, nos configura, forma e conduz. É fácil descobri-lo historicamente olhando para trás a partir da perspectiva dos epígonos. Falamos de direcções e correntes espirituais de uma época, das suas tendências, ideias e valores da sua moral, arte ou ciência. Compreendemos tais fenómenos como historicamente reais, como qualquer coisa que, do mesmo modo como nos indivíduos, também tem o seu nascimento e morte, quer dizer, a sua vida no tempo. Mas estamos muito longe de atribuir esses fenómenos ao indivíduo histórico como tal, como se fossem meramente os seus. É certo que o modo mais fácil de captá-los de uma maneira concreta está em considerá-los em algum representante plasmado com precisão. Mas sabemos que só é um representante, ou seja, sabemos que essa realidade, que espiritualmente se plasma nele, não é a sua, e que pelo seu conteúdo não se esgota nele.

Não menos conhecido é o espírito objectivo na vida do próprio presente. Por exemplo, falamos de modo perfeitamente inequívoco do «saber do nosso tempo». O indivíduo participa dele, aprende-o e orienta-se nele; mas jamais o esgota com o seu próprio saber. Inumeráveis inteligências esforçam-se por apropriar-se dele, mas ninguém pode chamar-lhe totalmente seu. Todavia, esse saber constitui uma totalidade, qualquer coisa de estruturado, que se

desenvolve de modo unitário. É uma forma que possui ordenação e leis próprias. O espírito objectivo não cabe em nenhuma consciência individual e, não obstante, é qualquer coisa de especificamente espiritual, diferente, na essência, de todas as coisas e do material. Além disso, é completamente real, com tudo o que pertence à realidade: nascimento temporal, crescimento, desenvolvimento, florescimento e decadência. Os indivíduos são os seus portadores. Mas a realidade do espírito objectivo não é a dos indivíduos, assim como tão-pouco a sua vida e duração é a vida e duração dos indivíduos, pois perdura na mutação dos mesmos. É qualquer coisa de espiritualmente real, um ente de espécie peculiar, espírito objectivo.

Sucede exactamente o mesmo com o que é espiritualmente comum a uma esfera humana, desde as formas mais externas — costumes, usos — até às leis, formas de comunidade, Estado, moral, direcções do gosto, ideais. Também pertencem a este domínio os preconceitos dominantes, os erros e falsidades de toda a espécie. Ora bem, o espírito objectivo, entendido com esta amplitude — isto é, com todos os seus domínios particulares — tem a sua «história». Mais: no sentido rigoroso, é o único que tem história propriamente dita. Sem ele, o fluir dos indivíduos, visto na brevidade das suas vidas, seria um ir e vir uniforme, desprovido de história, sem direcção e desenvolvimento, tal como ocorre com a vida da espécie. O espírito objectivo é o que eleva o género humano acima do género animal, o que converte o homem — tanto em geral como nos indivíduos — em portador de história.

Como tudo o que tem história, também as suas criações são reais. Assim, sobretudo, a coisa pública, o Estado, o poder real em sentido eminente, quer dizer, uma realidade que tem uma grandeza diferente da do homem individual. Sem dificuldade, distinguimos o Estado real do irreal, da utopia; do mesmo modo distinguimos o direito positivo ou vigente da mera ideia do direito, a moral positiva, que é vigente e dominante, da que não o é. São poderes puros e realmente determinantes na nossa vida. O mesmo vale para toda a espécie de modos de intuir, para as tendências nas preferências da valorização e do gosto. Apesar da sua existência invisível, flutuante e inapreensível, a sua realidade é drasticamente sensível. Quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos se sublevam contra ela, ela derrota-os. Surge uma luta desigual, que pode aniquilar o indivíduo. O espírito objectivo opõe-se, como uma muralha, à investida do inovador ousado. Só quando a sua própria trama tiver sido desfeita, quando a sua própria vida o tiver arrastado para a revolução, o indivíduo poderá impor-se;

mas, na verdade, tão-pouco neste caso o logra pelas suas próprias e desfalecidas forças, mas sim porque desencadeia a força, libertada, do próprio espírito objectivo.

Digno de nota neste espírito objectivo é que sendo, na verdade, qualquer coisa de espiritualmente universal, não seja consciência universal. Tal circunstância é muito paradoxal se se considerar que o ser espiritual não pode existir sem consciência, visto que o ser do espírito é criação dela. Mas o que espanta é que, neste caso, o ser espiritual — entendido como um ser espiritual criado — vai mais além do seu criador, e ao desdobrar uma vida própria alcança poder sobre ele, ainda que fora dele careça de consciência.

A comunidade, por exemplo, é criação do homem, que é o espírito subjectivo consciente; mas ele próprio não tem consciência alguma. O mesmo sucede com o direito, o moral, os costumes. Há, naturalmente, uma consciência do Estado, do direito, uma consciência ética, porém só nos sujeitos individuais. O espírito objectivo não tem a sua consciência em si mesmo, mas sim em nós, que somos espíritos subjectivos. Contudo, este não é uma consciência adequada dele. O espírito objectivo é, na verdade, universal e macrocósmico, mas a sua consciência não tem, de modo nenhum, essas características. Hegel caracteriza-o assim: «O espírito objectivo é a Ideia absoluta, mas que só é em si. Enquanto o espírito objectivo estiver sobre o terreno da finidade, a sua racionalidade real conservará o aspecto da sua manifestação externa.» [1]

Portanto, o espírito objectivo é o que é «em si», sem ser imediatamente «para si». Tal é a expressão rigorosa dialéctica daquela falta de uma consciência universal e adequada. É certo que o «espírito objectivo» é objecto, mas não é, ao mesmo tempo, sujeito desse objecto, e precisamente por isso chama-se «espírito objectivo». Realiza-se em formas de grande estilo, em povos ou grupos de povos e neles é «objecto» real, não para si mas apenas para os sujeitos individuais, aos quais se «manifesta» como um poder externo, como um objectivo real.

Deve ser considerado como um alto mérito de Hegel o facto de, neste ponto fundamental, não ter ocorrido a construções metafísicas auxiliares, nem introduzido nenhum intelecto sobre-humano — segundo o conhecido modelo dos racionalistas —, quer dizer, não se tenha livrado por um «Eu universal» ou um sujeito transcendental. Tudo isso situar-se-ia de muito perto e teria sido uma solução cómoda da contradição. Mas Hegel não se deixou

[1] VII. b. 376.

seduzir. Por isso permitiu que o fenómeno dominasse tal como o tinha encontrado e aceitou a contradição sem a dissimular.

Neste ponto não nos devemos deixar enganar, ainda que em muitos e importantes passos da sua filosofia do direito e da história se fale de uma «consciência» das formas que constituem o conteúdo do espírito objectivo, pois este, como é natural, nunca existe sem o espírito subjectivo, que está incluído nele já como um grau inferior a si. O direito jamais existe sem consciência do direito, inclusivamente a própria história não existe, segundo Hegel, sem consciência da história. Mas tal consciência é sempre a dos indivíduos e por isso nunca pode ser adequada. Hegel pode ter dito muito bem que o espírito objectivo «tem» consciência de si mesmo, inclusivamente poderia até ter afirmado que «era» a consciência de si mesmo. Ao espírito objectivo, a consciência é absolutamente essencial, mas não o é na sua própria forma de ser e sim apenas no seu portador ocasional. Tem a sua consciência absolutamente só em nós. Em si mesmo só a possui de modo mediato, através de nós, na medida em que estamos incluídos nele e não podemos, de modo nenhum, subsistir fora dele.

A prova deste facto, em nada simples, encontra-se no grau dialéctico mais próximo e elevado, no «espírito absoluto», que é a síntese do espírito subjectivo e do objectivo, do saber e do ser, ou seja, que é aquela realidade do espírito na qual este também sabe o que «é» na sua universalidade e objectividade. «O conceito do espírito tem a sua realidade no espírito. Para que esta realidade consista na sua identidade com o conceito, como saber da Ideia absoluta, é necessário outro aspecto: que a inteligência, livre em si, seja libertada na sua realidade para o seu conceito, para ser assim a forma digna dele.» [1]

Também aqui Hegel se atém rigorosamente ao modo de ser da subjectividade. No homem, o espírito subjectivo eleva-se, pelo conteúdo, ao espírito objectivo. Só nesta forma existe no mundo o «espírito absoluto»: na arte, na religião, na filosofia. Tão-pouco estes graus constituem qualquer *intelectus infinitus*, quer dizer, qualquer consciência divina acima do homem, mas sim, absolutamente, a consciência humana. Ou, com mais propriedade, constituem, segundo a Ideia, a elevação da consciência do homem até à sua adequação com a objectividade, com a consciência do Absoluto. O Absoluto não tem a sua consciência fora de nós ou frente a nós, mas sim em nós próprios.

Assim, pois, o conceito do espírito objectivo surge de uma intuição pura e é uma descoberta genuína; constitui uma con-

[1] VII. b. 440.

quista imperdível de Hegel, quer dizer, o supra-histórico da sua filosofia. Neste ponto, podemos empregar confiadamente a sua própria declaração da *Fenomenologia do Espírito,* segundo a qual a dialéctica do espírito é a «experiência» que este faz consigo mesmo. E entenderemos sem mais porque este conceito do espírito objectivo pode ser aquele que abriu o caminho da compreensão histórica, jurídica, estatal e ética. Com efeito, é a determinação fundamental, pela primeira vez bem conseguida, do ser do espírito, entendido como realidade suprapessoal.

Mas a própria «teoria» hegeliana do espírito objectivo não se esgota com isto. É não só uma elaboração e captação feliz do fenómeno, mas também, ao mesmo tempo, uma teoria filosófica, uma interpretação desse fenómeno, uma metafísica do espírito. Em virtude da alta importância histórica que este conceito logrou não se tomou em consideração o que se disse acima. Por esta razão, com respeito à teoria de Hegel, o que se disse é absolutamente unilateral.

Mas a metafísica do espírito objectivo volta a conduzir-nos à teoria do conceito, entendido como a verdade da essência, quer dizer, à teoria do seu ser-para-si na Ideia e à da realização do Absoluto.

Pela sua essência, o espírito objectivo não só não se esgota na subjectividade dos indivíduos, como também tem, desde a raiz, outro ser. Tão-pouco é, por conseguinte, uma totalidade que contenha os espíritos subjectivos como parte dela, nem uma soma ou integração dos mesmos. É certo que encontra os seus portadores nos espíritos subjectivos e que sem eles jamais existiria de modo historicamente real, mas a sua realidade não é a deles. O espírito objectivo tem vida própria, evolução própria: ele é aquilo que entre os espíritos subjectivos tem história. As categorias da consciência não lhe bastam. O facto de ter uma essência própria produz uma espécie peculiaríssima de intercâmbio entre ele e os indivíduos. Na sua realização está condicionado pelos indivíduos reais, que não só são seus membros, representantes ou o seu material, como também a sua força criadora, realizadora e motora; mas os indivíduos estão condicionados por ele na mesma medida, ou talvez em maior medida ainda: vivem e respiram nele como no seu elemento, são configurados e plasmados por ele e encontram o seu destino supremo no papel que pela sua função lhes corresponde representar na trama do espírito objectivo como seus órgãos. São, ao mesmo tempo, criadores e criaturas do espírito objectivo. Como criadores do espírito objectivo esgotam-se e sucumbem nele, como criaturas são seus produtos. Em ambas as relações o espírito objectivo é o que existe como

forma superior. Indiferente a que seja considerado como fundamento ou como fim, é, ao mesmo tempo, o todo de si mesmo e deles. Portanto é a «verdade» de toda a trama, é o conceito que se realiza na vida e destino do homem. Mas como conceito é, neste sentido eminente, «a substância» cujos acidentes são os indivíduos.

Deste modo, a realidade do espírito objectivo obtém um novo rosto. Reconhecemos os seus traços impetuosos no conceito da história, claramente cunhado por Hegel. Toda a história tem um substrato sobre o qual se desenvolve e o substrato da história da humanidade é o espírito objectivo. Na história de um povo este é, como substrato, «espírito do povo», na história da humanidade é «espírito universal». Tanto no particular como no geral tem o carácter de ser substância. As suas transformações constituem a sua evolução e a sua evolução é a sua auto-realização. Só é real, como vimos antes, o que é realização da Ideia, e deste modo, no processo da realização da Ideia, ela não só é o princípio como também a substância que se dá realidade.

A determinação geral do espírito é, por conseguinte, esta: a despeito da sua evolução progressiva lenta é o originário, o fim de si mesmo, o conceito que se realiza a partir da sua própria força e determinação; é, inclusivamente, o único real no todo chamado real. «Ora bem, dizemos dele que o espírito não é qualquer coisa de abstracto, que não é uma abstracção da natureza humana, mas sim inteiramente individual, activo, absolutamente vivo.»[1] O facto de ser «individual» significa, em primeiro lugar, que se opõe ao abstracto e que, portanto, equivale ao «concreto»; mas, além disso, refere-se também à individuação real do espírito universal no «espírito do povo», que é particular, pois historicamente este é irrepetível e único, ainda que, claro está, perante o sujeito individual fique universal.

A tese consiste em afirmar que este universal não é um conceito posteriormente configurado mediante generalização, mas sim o primário; ou também que este universal é real e que, portanto, é a substância da história real, concreta e indivisível, quer dizer, uma essência unitária que, por sua vez, está organizada, particularizada e determinada até à individualidade; uma essência, pois, que — apesar de ser indivisível e não captável no singular — é orgânica, viva e, no acontecer histórico, actuante. Neste sentido, também a sua «actividade» há-de ser entendida à letra. A história não é um acontecer cego, por mais que os homens sejam arras-

[1] Philosophie der Weltgeschichte (Lasson) I. 31.

tados nela. É antes a realização teleológica de algo que já está suposto na história como «substância». E semelhante direcção não chega aos homens como um sucesso externo; o que aqui se manifesta como real é a sua direcção interior, a sua própria determinação, a sua criação espontânea da essência substancial. Este elemento real, primário e substancial, que se dirige por si mesmo, é o espírito objectivo.

O que acontece com a história, sucede também com as grandes criações positivas do espírito, tal como existem onde há no mundo uma vida da comunidade: no direito, no Estado, na moral vigente. Nestes casos vemos o mesmo espírito objectivo, só que de outro aspecto, quer dizer, noutra das suas dimensões. Pois a história, ainda que nela se prescinda da temporalidade propriamente dita, só é o processo da evolução do espírito objectivo que se vai diferenciando nos seus períodos. E por essência, a evolução é evolução «de qualquer coisa» que como tal não é ela mesma, mas sim o desenvolvimento de outra forma que não pertence a essa dimensão, que não é processual. Se se entender o direito como uma conexão de normas ou de leis vigentes, esta conexão — entendida como sistema — transformar-se-á no tempo; mas nas fases particulares da transformação ficará sendo um todo intemporal, quer dizer, uma forma ideal que por sê-lo estará imune do tempo, apesar da sua validade positiva e realidade indiscutível. E deste ponto de vista a manifestação do espírito objectivo é o fundamental.

Não obstante o interesse especulativo que Hegel teve pelo problema da história, viu muito bem esta prioridade objectiva e teve-a em conta na sua *Filosofia do Direito*, que está expressamente mais aquém da dimensão histórica. Deste modo pôde evitar o perigo do historicismo filosófico que nós hoje reconhecemos como nosso, ainda que, como é natural, em outra medida, mas que no pensamento de Hegel tinha começado a estender os seus tentáculos depois de o ser espiritual ter reflectido sobre si pela primeira vez de modo radical.

Se deixarmos de lado o momento dialéctico e especulativo será possível destacar o núcleo da coisa do modo seguinte. Julgou-se sempre estar perante uma alternativa estrita: ou as leis do direito, do Estado, da moral são leis eternas e divinas, absolutas e necessariamente prescritas ao homem, quer dizer, são leis de autoridade indiscutível, ou são obra e produto da posição do homem, qualquer coisa que sendo em si mesmo contingente e caduco veio a ter vigência, qualquer coisa que, como tudo o que nasceu, está sujeito à dissolução e que não só é discutível como também, pela sua realidade, desafia uma crítica justificada. Hegel

viveu e agiu numa época em que ainda ecoava o *pathos* do Iluminismo, que era o do seu passado mais recente, e que consistia numa verdadeira insurreição de escravos contra o que tradicionalmente tinha significado e contra a autoridade de toda a espécie; é o *pathos* de uma tendência para destruir toda a garantia e santidade, para provar a sua relatividade, para desvalorizá-la como princípio e restituir ao «espírito», mediante a sublevação, a sua «liberdade».

Vimos em pormenor como, na sua *Fenomenologia*, Hegel se opôs a esta pretensa guerra do espírito contra o espírito pela liberdade. Característico da sua atitude é a frente comum com Fichte contra o Iluminismo, mas também o é a sua visão do que nele há de justo. Aqui, como em tantas outras questões, Hegel está acima dos seus antecessores apaixonados devido à sua calma, maturidade e ponderação imparcial. É capaz de encontrar o núcleo da verdade que existe em toda a tendência espiritual, e sabe reunir o oposto em sínteses imponentes. Talvez em nenhum outro domínio esta amplidão do coração, autenticamente filosófica, tivesse sido de maior fecundidade que no do espírito objectivo.

Não se pode medir o seu valor enquanto se atender às suas particularidades. A posição é inteiramente de princípio; refere-se aos últimos fundamentos da vida espiritual. Por isso é um ensaio de conciliação bem intencionado. O pensamento de Hegel nunca é produto de uma combinação eclética. A sua decisão é radical, rigorosa e destruidora para ambos os extremos. Mas, ao mesmo tempo, é construtiva desde a raiz mais profunda, na qual ambos os extremos da oposição chegam a ter direito, desde que «sejam diminuídos a ser momentos». Deste modo, Hegel criou uma síntese que não é simplesmente da filosofia dos conceitos, mas sim da história do espírito, na qual se volta a encontrar a corrente superficial de toda uma época em unidade com a sua subcorrente, mais profunda e mais antiga, que a precedeu. Esta é a razão por que o seu pensamento fez escola, visto que os ramos da investigação mais móveis e vivos das ciências incipientes do espírito tiveram de aceitar os conceitos e expressões intelectuais de Hegel para se apoderarem do seu objecto, na aparência inapreensível.

A solução hegeliana da questão em conflito é a seguinte: toda a alternativa é falsa. No direito, Estado e moral não se trata de uma posição ou de uma obra do homem, nem tão-pouco de verdades eternas e invariáveis, mas de outra coisa, de uma terceira possibilidade, a saber: de qualquer coisa de universal, supra-subjectivo e, não obstante, real e substancial, que se plasma de diversos modos naquelas leis, normas e valorizações discutidas. É qualquer coisa de idêntico a si mesmo, mas nos seus cunhos a

identidade é variável. É qualquer coisa de vivo e a sua vida consiste na transformação. Este terceiro elemento, idêntico, variável e vivo é o espírito objectivo. A compreensão conceptual da sua essência proporciona a chave do enigma.

Uma vez mais, não se pode dizer, em caso algum, que o espírito objectivo seja uma obra arbitrária do homem. Pelo contrário, o que a pessoa individual produz é o produzir nela do espírito objectivo, que cria os seus órgãos na pessoa individual. É certo que a produção espiritual desse órgão é próprio do indivíduo e que aparece nele; mas nem é uma invenção autónoma do indivíduo, nem o seu sentido objectivo é o de ser um algo individual ou particular. O que o homem cria no património espiritual tem de antemão o cunho do objectivamente espiritual; logo que sai das suas mãos já não é seu, é de qualquer coisa de universal que, entendida literalmente, é comum e pertencente a todos. Com isso prova-se a sua verdadeira origem, surgida da «substância» do espírito objectivo.

Mas tão-pouco é lícito dizer do espírito objectivo que as suas formas e cunhos especiais sejam absolutos e contenham verdade eterna. Antes, pela sua essência são relativas a uma forma determinada da sua realização e só nela tem validade, mas quando a dita forma de realização passa para outra configuração real o espírito objectivo converte-se, nela mesma, em outro. A forma está submetida à lei fundamental da sua realização. Uma vez que esta é a lei de um processo e o processo tem forma do desenvolvimento, a forma será — como momento parcial de um todo —, em cada fase especial do seu desenvolvimento, tanto resultado como processo. Por isso, é sempre — em relação ao carácter «estrutural» orgânico próprio de cada uma das épocas a que ela pertence — uma totalidade e simultaneamente algo a meias, uma configuração parcial que espera a sua totalização.

Não tem a sua justificação em si, mas fora de si. Como configuração parcial é sempre impugnável; dentro do todo orgânico não pode ser, de maneira alguma, arbitrariamente negada. Estas configurações tão-pouco são separáveis, elimináveis, substituíveis por outras quaisquer. Dito em poucas palavras: têm a sua própria lei interna de validade relativa, que as põe por cima da sua relatividade externa submetida ao arbítrio e às opiniões do entendimento finito, ou inclusivamente da vontade individual. E esta lei, própria delas, é ao mesmo tempo a lei da sua variação e da sua passagem para outras. Mas semelhante lei está numa camada mais profunda do que a da sua realidade externa. Reside na sua substância universal e permanente, quer dizer, no espírito objectivo.

Por muitos aspectos, Hegel tem sido considerado «o filósofo da Restauração», pois imputa-se-lhe a defesa a-crítica das condições sobrevividas e existentes. Tal afirmação não seria completamente injustificada com relação a certas teses da sua teoria do Estado, nas quais se poderia ver uma espécie de justificação do Estado prussiano de 1820, que não estava absolutamente livre de censura. Mas isso não tem nada que ver com os fundamentos da sua filosofia do direito e da história, e muito menos com as ideias nucleares e propriamente metafísicas da sua teoria do espírito objectivo. Pelo contrário: Hegel tem uma aversão profunda contra a crítica mesquinha dos sabichões que sem contacto com a conexão interior das relações nem pressentimentos do porvir, que emergem sempre da obscuridade, desempenham o papel de melhoradores do mundo. Já conhecemos esta atitude de Hegel da sua *Fenomenologia* e não é outra a da sua *Filosofia do Direito*.

Mas o seu sentido está longe de ser uma simples tomada de posição pessoal. É uma tendência filosófica autêntica, com a sua raiz na concepção segundo a qual tudo tem o seu tempo, que determina os acontecimentos a partir de dentro, quer dizer, que então e só então tem a sua justificação — a sua «verdade» — e que todo o melhoramento violento não só é impotente mas também «não-verdadeiro» e ilegítimo. Tal convicção tem as suas raízes na fé da realidade do espírito objectivo e na própria lei do seu desenvolvimento. Identifica-se, mesmo, com a dita fé, que é tudo menos impulso reaccionário. E tão-pouco é, de maneira alguma, um fatalismo cómodo que com as mãos no regaço espera o agir da Providência. Semelhante convicção equilibra-se muito bem com a actividade mais tensa, produtiva e contente da sua responsabilidade. No meio da tensão é a voz, respeitosamente escutada, do passo lento de um grande devir, no qual todo o agir tem de ter sentido e estar sempre pronto para tornar-se, com a própria força humana, o seu instrumento.

Numa única e grande linha, que parte do modo de sentir pessoal do homem Hegel para chegar à compreensão universal e especulativa dos filósofos da sua época esclarecida, plasmou-se aqui, de maneira sublime, um contacto com o «real», entendido no seu sentido supremo, e uma atitude reservada consciente da lógica inevitável, da lógica dotada de um significado superior. O melhor modo de conhecer especulativamente este carácter do pensamento hegeliano está em parte na sua polémica, muitas vezes aberta, contra o conceito fichtiano do dever ser — e, poder-se-ia dizer também, contra o *ethos* de Fichte, contra o pressuroso espírito de uma aspiração infinita e de um activismo puro desprovido de conteúdo.

No seu prólogo à *Filosofia do Direito* Hegel deu a todas estas ideias a sua expressão clássica. Aqui encontra-se a famosa tese da identidade entre o racional e o real no mundo; e só se pode entendê-la dentro do contexto dos problemas em que ela se encontra. Nenhuma tese de Hegel tem sido tão discutida e mal entendida como esta, pois se se entra nela com o conceito usual da realidade o seu sentido estará falsificado antes de toda a interpretação.

O decisivo de qualquer filosofia que com as suas teorias não queira estar alheia ao mundo estará no seu vínculo com a realidade. É fácil propor ideais utópicos e, com eles, criticar o real; mas a realidade tem o seu direito histórico, em virtude do qual ultrapassa qualquer utopia. É mais forte que o pensamento que se separa dela, não pela gravitação do mero ser real, mas porque a própria realidade é a realização daquela razão cuja autoconsciência constitui, pelo menos idealmente, a filosofia. Por isso, o filósofo confessa «que a filosofia, por ser o fundamento do racional, é a captação do actual e real e não a proposição de um mais além — que só Deus sabe onde estaria —, ainda que de facto se pudesse dizer onde está: no erro de um razoar unilateral e vazio».[1]

Mas isto não significa que tudo o que a filosofia trata na forma da utopia seja um «ideal vazio». A *República* de Platão, por exemplo, está, segundo a concepção de Hegel, muito longe dele. Nela expõe-se essencialmente «a natureza da eticidade grega», na verdade sem conhecimento dessa «natureza» como tal. Por isso apresenta-se a si mesma «numa forma externa e particular daquela eticidade». Para dotar o seu Estado com leis, Platão partiu de um saber profético do «real», entendido no seu sentido mais alto, quer dizer, do espírito objectivo do seu tempo. Formulou o que historicamente estava no cerne e iluminou o que já era real no «anelo» do homem. «Com isto revelou-se, como o grande espírito, que o princípio em torno do qual gira o que distingue a sua ideia é o eixo sobre o qual se moveu a revolução do mundo então existente.»

Naturalmente, não temos de considerar aqui até que ponto Hegel teve razão na sua valorização histórica de Platão. Se se considerarem os séculos do helenismo, equivocou-se. Mas se se considerar a grande linha histórica da evolução do platonismo na época cristã não se poderá deixar de reconhecer-lhe certa razão.

[1] VIII. 16.

Contudo, o essencial não é isto, é antes a própria posição de Hegel, aclarada com o exemplo de Platão, a que ele chama o «real». Não chama assim a tudo o que historicamente veio a ser de modo arbitrário e contingente, mas sim ao que no desenvolvimento orgânico de um princípio pugna por ascender à luz do real, e que na correspondente direcção espiritual de uma época já tem realidade. Pois, neste sentido, só é «real» a realização de uma Ideia. Unicamente assim se deve entender a frase famosa: «O que é racional é real, e o que é real é racional».[1]

O significado destas palavras torna-se patente quando se entende rigorosamente o «real», quer dizer, como aquilo que está dentro da marcha do desenvolvimento espiritual, como aquilo que nele é propriamente «actuante», ou seja, como o que tem a força de movê-lo. O que assim se exprime é nada menos do que o grande optimismo da Ideia, a fé no carácter racional do Absoluto e na força do bem que se impõe à dureza do real. Para Hegel, a única atitude filosoficamente digna é a que se identifica com esta fé. «Toda a consciência ingénua, tal como a da filosofia, atém-se a esta convicção.» E justamente, a filosofia é um retorno a essa ingenuidade, em contraste com o espírito de zelo; é sempre solidária com aquilo que não perdeu um sentimento natural pelo contingente que está no devir. «Se a reflexão, o sentimento ou qualquer outra configuração da consciência subjectiva considera o presente como vão, se o transcende e sabe qualquer coisa melhor, encontrar-se-á com o Vácuo. E visto que a consciência só tem realidade no presente, ela mesma será vã. Se, ao invés, a Ideia só é válida para aquilo que é assim uma Ideia, digamos, uma representação do próprio pensamento, a filosofia imporá a concepção contrária: que nada é real fora da Ideia. Haverá que reconhecer na aparência do temporal e transitório a substância, que é imanente, e o eterno que é presente.»

Se na chamada realidade o único real é a Ideia, o princípio segundo o qual o real e o racional são idênticos será uma mera consequência, tanto que se poderia designá-lo como o axioma metafísico da teoria do espírito objectivo. Não significa — como com miopia se fala facilmente dela — que o homem, com a sua compreensão finita, tenha arrendado toda a razão; outrossim, é certo que este é o único ser no qual a razão alcança consciência, quer dizer, realização. Não obstante, o momento e lugar em que a razão aparece surge no contraste com o entendimento finito. Mas ela mesma, «em-si», está no mundo fora dele de mil modos

[1] VIII. 17.

diferentes e jamais se esgota na sua compreensão. E quando esta se lhe opõe, nega o seu objecto, isto é, a sua substância, e converte-se em «vaidade». «Pois o racional, que é sinónimo da Ideia e que surge à existência ao mesmo tempo que à realidade, emerge com uma riqueza infinita de formas, fenómenos e configurações. Cobre o seu cerne com uma casca colorida na qual a consciência, a princípio, se detém; mas o conceito penetra-a e encontra assim o pulso interior que sente bater nas suas configurações externas.»[1]

A primeira evidência de toda a concepção filosófica está na existência de um cerne do «real» no seu sentido eminente e abrangido em toda a diversidade complexa. Só assim o conceptualismo filosófico alcança os limites do seu objecto. Aquela diversidade, como tal, não é objecto da filosofia. Com frequência, também em pensadores ilustres têm sido transgredidos estes limites. Platão, por exemplo, não precisava de aconselhar as amas, Fichte não necessitava de dar os seus conselhos aos polícias. Em nenhuma época a essência da coisa depende de «semelhantes considerações», as quais correspondem ao cenário em que se move «a vaidade dos sabichões». Apartam do seu caminho recto os que têm uma vocação séria. Se se mantiver o olhar dirigido fixamente para a Ideia, o real, no seu sentido mais alto, supera-se por si mesmo. «O que se há-de conceber é o tema da filosofia, pois o que é, é a razão.»[2]

É certo que o homem individual pode construir um «mundo» seu, um mundo «tal como deve ser» mas que só existe no «seu pensamento subjectivo, quer dizer, num elemento plástico que se pode configurar à vontade». Esse mundo não existe no ser peculiar da própria pessoa, no ser do homem tal como é e pensa, pois este é e continua a ser um «filho da sua época». Nele só é «real» o que ele realiza pela Ideia. Por isso, quando o sabichão agrava a própria realidade agrava-se a si mesmo.

A filosofia esgota-se em conceber e expor o que «é», e isto determina a sua posição com respeito ao direito e ao Estado, à eticidade e à história. Como se sabe, nada está mais exposto à crítica dos críticos do que o Estado. A filosofia nada tem que ver com semelhante crítica; como teoria do Estado não é senão o «ensaio de conceber e expor o Estado como algo em si racional». Não tem de construir um «Estado tal como deve ser». E «os ensinamentos que nela pode haver não se referem à orientação do Estado tal como deve ser, mas antes tal como ele — o universo ético — deve ser conhecido». A filosofia tem de se deter aqui, não pode deslocar este ponto.

[1] VIII. 18.
[2] VIII. 19.

Nada é tão característico do conceito hegeliano do espírito objectivo como esta sua atitude respeitosa perante o real e como o seu repúdio dos sabichões. Perante isso, é pálida a definição directa que Hegel nos oferece da realidade: «a Ideia absoluta, mas que só é em si».[1] Unicamente no *ethos* da visão filosófica, isto é, de uma visão que olha o rosto do real, se captará, por assim dizer, como num espelho, qualquer coisa do seu ser vivo. Entende-se por que as suas configurações não são, certamente, imperecedouras, ainda que sejam configurações necessárias de algo imperecedouro e subtraído ao arbítrio do sentimento subjectivo. De igual modo também se pode conceber o facto de ser Ideia eterna e, não obstante, real, processo eterno e, todavia, resultado; que esteja em nós e que, não obstante isso, exista fora de nós; que seja imanente ao Estado, ao direito e à história, sem cumprir-se, não obstante, neles, e portanto que seja neles, ao mesmo tempo, real e não-real; que tenha o seu saber de si mesmo em nós, sem que o curso teleológico da sua auto-realização dependa do nosso saber dele e que, por conseguinte, o seu governo na história seja razão, mas uma razão que não se conhece a si mesma. Daqui resulta, por sua vez, a causa de não poder ensinar-se ninguém saber dele, pois também aqui a filosofia só pode aprender, reconhecer e conceber; mas não pode conduzir e recriar.

Por mais alto que possa ser o *pathos* desta posição, Hegel pensa no fundo o problema com grande sobriedade. A filosofia não tem a escolha no seu querer «ensinar» ou só conceber, pois para o ensino chegou tarde. «Como pensamento do mundo, a filosofia apareceu depois de a realidade ter cumprido e fixado o seu processo configurador.» Quem quisesse — se pudesse — «ensinar», pôr-se-ia na atitude risível de quem pretendesse instruir o passado acerca daquilo que tivesse devido ser.

Em todas as culturas a filosofia é um produto tardio. Também isto é uma lei do espírito objectivo, pois o espírito subjectivo que o concebe não o precede, antes lhe vai no encalço. A consciência da qual ele se torna objecto é a sua última criação. «Quando a filosofia pinta o seu claro-escuro, já uma forma da

[1] Ver pág. 586.

vida envelheceu e não se poderá rejuvenescer na penumbra, mas apenas conhecer; o mocho de Minerva empreende o seu voo quando se inicia o crepúsculo.»[1]

3. A Filosofia do direito e da moralidade

O que Hegel trata nas suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* está muito longe de ser uma mera filosofia do direito no seu sentido actual. Não só porque a teoria do Estado, na terceira parte, não se limita ao direito político, mas também porque todo o plano da obra é mais amplo. Contém a ética de Hegel — inclusivamente, o seu tema propriamente dito é a eticidade. No sentido das concepções actuais há um equívoco entre o título e a obra. Mas a concepção actual não é a de Hegel.

Já conhecemos, pela *Fenomenologia*, a sua concepção ética fundamental. Consiste em que a verdadeira eticidade, em cada uma das suas formas, é questão da comunidade e da coisa pública, quer dizer, que um indivíduo só pode possuí-la como membro da comunidade. Isto não significa que a eticidade tenha sido levada à exterioridade da relação jurídica; pelo contrário, todo o direito é instituição e criação do sentir ético. Mas a criação não é um produto separável do poder criador, é, antes, a sua própria vida, a forma da sua existência. Ou, como o próprio Hegel diz, o direito é a «existência da liberdade» — a sua auto-realização ou seu objectivo —, é uma «segunda natureza», é a liberdade entendida como espírito objectivo. Aqui já se encontra a definição do direito, ainda que só preliminar. O direito, filosoficamente entendido, não é a regulamentação externa de qualquer coisa que lhe seria prévio, não é o acordo nos fins ou um sistema de normas para o proveito da utilidade e do bem-estar. Tão-pouco é a falta de liberdade, prudentemente delimitada, para que apela o ser livre para poder subsistir ao lado de outros seres livres. Na verdade, tudo isto existe no direito, mas é secundário. O primário é, muito mais, a própria liberdade «na sua existência», quer dizer, a forma de existência do espírito objectivo. O espírito é, com efeito, liberdade. É a Ideia que se concebe e expõe a si mesma. E, entendido como espírito objectivo, nele expõe-se o real da própria Ideia. «O campo do direito é, mesmo, o espiritual, e a vontade, que é livre, constitui o seu lugar e ponto de partida, de tal modo que a liberdade é a sua determinação e substância.

[1] VIII. 21.

O sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito, por ele mesmo produzido como uma segunda natureza.»[1]

Já examinámos antes o que a liberdade implica. Segundo a concepção hegeliana não é uma qualidade que a vontade possa ter ou não ter, mas sim o seu ser mais próprio e inseparável, visto que a vontade é espírito e espírito é aquilo que em si é livre, que jamais tem o seu destino fora de si. A natureza é o não-livre, por ser «a Ideia na sua exterioridade». Nela, a necessidade é determinação externa. Se a Ideia se penetra a si mesmo no espírito encontra a sua necessidade como determinação interna. Certamente que a sua liberdade não é então o arbítrio que se opõe à necessidade, antes é a própria necessidade, na medida em que é a própria da vontade. Por isso, a liberdade é «substância e determinação». Mas se a liberdade se realizar nas formas do espírito objectivo constituindo todo um «mundo», tais formas serão a liberdade tornada real.

No que se segue, é preciso atermo-nos rigorosamente a este conceito de liberdade, pois de outro modo não se poderão entender as partes especiais da teoria do Estado e da moral. «O melhor modo de explicar a liberdade da vontade é o de atender à natureza física. A liberdade é uma determinação tão fundamental da vontade como a gravidade o é dos corpos... A gravidade constitui os corpos e é própria deles. O mesmo sucede com a liberdade e a vontade, pois o livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é real como vontade, como sujeito.» Por outro lado, a liberdade, entendida como vontade, não é outra «faculdade» ao lado da liberdade entendida como pensar, já que não constitui uma «faculdade» especial. O pensar e o querer são, em geral, indistintos. «A vontade é uma maneira particular do pensamento; é o pensar traduzido em existência, entendido como impulso para dar-se existência.»[2].

A vontade tem um objecto que, por sua vez, é «representado» como fim: o «pôr na existência» é a sua realização. Mas, visto que a vontade nunca realiza meramente o seu objecto correspondente, antes se cumpre ao mesmo tempo a si mesma — e com isso a liberdade —, resulta que o objecto último e peculiar de todo o querer é a própria vontade, quer dizer, a «existência da liberdade».

Deste modo, também pelo lado do conteúdo se confirma o princípio segundo o qual a liberdade é a determinação fundamental do querer. E quando a vontade tem consciência desta sua

[1] VIII. 34.
[2] VIII. 35.

vida envelheceu e não se poderá rejuvenescer na penumbra, mas apenas conhecer; o mocho de Minerva empreende o seu voo quando se inicia o crepúsculo.»[1]

3. A Filosofia do direito e da moralidade

O que Hegel trata nas suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* está muito longe de ser uma mera filosofia do direito no seu sentido actual. Não só porque a teoria do Estado, na terceira parte, não se limita ao direito político, mas também porque todo o plano da obra é mais amplo. Contém a ética de Hegel — inclusivamente, o seu tema propriamente dito é a eticidade. No sentido das concepções actuais há um equívoco entre o título e a obra. Mas a concepção actual não é a de Hegel.

Já conhecemos, pela *Fenomenologia*, a sua concepção ética fundamental. Consiste em que a verdadeira eticidade, em cada uma das suas formas, é questão da comunidade e da coisa pública, quer dizer, que um indivíduo só pode possuí-la como membro da comunidade. Isto não significa que a eticidade tenha sido levada à exterioridade da relação jurídica; pelo contrário, todo o direito é instituição e criação do sentir ético. Mas a criação não é um produto separável do poder criador, é, antes, a sua própria vida, a forma da sua existência. Ou, como o próprio Hegel diz, o direito é a «existência da liberdade» — a sua auto-realização ou seu objectivo —, é uma «segunda natureza», é a liberdade entendida como espírito objectivo. Aqui já se encontra a definição do direito, ainda que só preliminar. O direito, filosoficamente entendido, não é a regulamentação externa de qualquer coisa que lhe seria prévio, não é o acordo nos fins ou um sistema de normas para o proveito da utilidade e do bem-estar. Tão-pouco é a falta de liberdade, prudentemente delimitada, para que apela o ser livre para poder subsistir ao lado de outros seres livres. Na verdade, tudo isto existe no direito, mas é secundário. O primário é, muito mais, a própria liberdade «na sua existência», quer dizer, a forma de existência do espírito objectivo. O espírito é, com efeito, liberdade. É a Ideia que se concebe e expõe a si mesma. E, entendido como espírito objectivo, nele expõe-se o real da própria Ideia. «O campo do direito é, mesmo, o espiritual, e a vontade, que é livre, constitui o seu lugar e ponto de partida, de tal modo que a liberdade é a sua determinação e substância.

[1] VIII. 21.

O sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito, por ele mesmo produzido como uma segunda natureza.»[1]

Já examinámos antes o que a liberdade implica. Segundo a concepção hegeliana não é uma qualidade que a vontade possa ter ou não ter, mas sim o seu ser mais próprio e inseparável, visto que a vontade é espírito e espírito é aquilo que em si é livre, que jamais tem o seu destino fora de si. A natureza é o não-livre, por ser «a Ideia na sua exterioridade». Nela, a necessidade é determinação externa. Se a Ideia se penetra a si mesmo no espírito encontra a sua necessidade como determinação interna. Certamente que a sua liberdade não é então o arbítrio que se opõe à necessidade, antes é a própria necessidade, na medida em que é a própria da vontade. Por isso, a liberdade é «substância e determinação». Mas se a liberdade se realizar nas formas do espírito objectivo constituindo todo um «mundo», tais formas serão a liberdade tornada real.

No que se segue, é preciso atermo-nos rigorosamente a este conceito de liberdade, pois de outro modo não se poderão entender as partes especiais da teoria do Estado e da moral. «O melhor modo de explicar a liberdade da vontade é o de atender à natureza física. A liberdade é uma determinação tão fundamental da vontade como a gravidade o é dos corpos... A gravidade constitui os corpos e é própria deles. O mesmo sucede com a liberdade e a vontade, pois o livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é real como vontade, como sujeito.» Por outro lado, a liberdade, entendida como vontade, não é outra «faculdade» ao lado da liberdade entendida como pensar, já que não constitui uma «faculdade» especial. O pensar e o querer são, em geral, indistintos. «A vontade é uma maneira particular do pensamento; é o pensar traduzido em existência, entendido como impulso para dar-se existência.»[2]

A vontade tem um objecto que, por sua vez, é «representado» como fim: o «pôr na existência» é a sua realização. Mas, visto que a vontade nunca realiza meramente o seu objecto correspondente, antes se cumpre ao mesmo tempo a si mesma — e com isso a liberdade —, resulta que o objecto último e peculiar de todo o querer é a própria vontade, quer dizer, a «existência da liberdade».

Deste modo, também pelo lado do conteúdo se confirma o princípio segundo o qual a liberdade é a determinação fundamental do querer. E quando a vontade tem consciência desta sua

[1] VIII. 34.
[2] VIII. 35.

tividade da personalidade.»[1] É certo que esta primeira realidade do espírito é uma «realidade má», mas é só um começo, e o começo é aqui, como na *Lógica*, externo.

Visto que a propriedade afecta a pessoa e que a pessoa é, por essência, individual, toda a propriedade será, para já, privada. O homem põe a sua vontade na coisa. Cunha-a com o seu sinal e «na verdade para os outros, para excluí-los dela». Deste modo torna-a objectivamente sua. Nisso consiste a sua «relação positiva sobre ela». Mas o homem tem os seus objectivos, ao mesmo tempo, nas coisas, usa-as como meios para tal fim, e esgota-as e consome-as. O «uso da coisa» constitui, pois, a sua relação negativa com ela.[2]

O uso pertence essencialmente à propriedade. É a persistência da vontade posta sobre as coisas. Se esta vontade cessa, caduca a propriedade e a coisa chega a estar, de facto, sem dono. Mas nem toda a propriedade caduca. Existem algumas que por essência são inerentes à pessoa. A elas pertencem o corpo e a vida e tudo o que não seja exterior à pessoa. O que não pode caducar, tão-pouco se pode exteriorizar. O homem pode entregar, vender ou trocar as coisas, mas não pode entregar-se a si mesmo, e menos ainda as suas forças e capacidades. Pode, sim, vender os seus produtos, não as suas próprias capacidades. E ainda quando as alugasse para uso estranho continuaria possuindo-as.

Na medida em que a propriedade de uma pessoa pertence à sua existência e que a coisa é, além disso, um objectivo da vontade alheia, ela proporcionará a relação de vontade para vontade, de pessoa para pessoa. Em semelhante relação tem a sua raiz o contrato que é «a unidade das vontades diferentes, na qual se renuncia, portanto, à diversidade e peculiaridade».[3]

Esta determinação não é, de modo algum, a definição jurídica do contrato — o nu *do ut des* —, não se reduz à relação de necessidade e uso, não se radica, portanto, na relação de utilidade. É, muito mais, a expressão de uma forma mais alta do ser espiritual. «No contrato eu tenho propriedade mediante a vontade comum: pois é interesse da razão que a vontade subjectiva se torne universal e que se eleve a tal realização.»[4]

Aqui denuncia-se claramente o pensamento dialéctico: o que vincula uma vontade a outra é a auto-realização do espírito. É possível que os contratantes só tenham ante os olhos o seu

1 VIII. 79.
2 VIII. 97.
3 VIII. 115.
4 VIII. 114.

próprio proveito; não obstante, mediante a sua vontade subjectiva realiza-se outra coisa, quer dizer, uma forma própria e superior do espírito objectivo: a comunidade da vontade como tal. Reconhece-se facilmente neste ponto a «astúcia da razão» que, em todos os casos, faz trabalhar os poderes inferiores para os seus fins. O mesmo jogo já também a impele para os primeiros graus, ou seja, para a tomada de posse: o homem só tem em vista a coisa, mas ao apropriar-se dela realiza ao mesmo tempo, como pessoa, a sua esfera objectiva.

Simultaneamente, com esta determinação traçam-se os limites daquilo que pode ser válido como contrato. Estão nos limites da propriedade. No contrato, a pessoa dispõe da coisa e só pode fazê-lo enquanto esta é sua propriedade, por troca ou doação. Isso não pode acontecer quando o que está em consideração são pessoas ou a propriedade inalienáveis delas. Assim, segundo Hegel, o matrimónio não é contrato algum. Tão-pouco as bases do Estado se apoiam no contrato — ainda que fosse um contrato de todos com todos. O Estado não é «algo meramente comum da vontade ou algo que derive do arbítrio dos associados num Estado».[1] O Estado é uma forma diversa, autónoma e muito mais alta do espírito objectivo. Tem raízes mais profundas: radica-se na substância universal do espírito. «O destino racional do homem é o de viver no Estado.» Para o indivíduo não é arbitrário, mas sim necessário estar no Estado. Porém, esta necessidade não é a do contrato, que pode ser fechado ou solúvel, visto que a sua origem é arbitrária. «O grande progresso do Estado na época moderna consiste em continuar a ser o mesmo fim em e para si, e cada um não proceder — como na Idade Média — em relação a ele, segundo a sua estipulação privada.»[2]

O contrato é apenas a forma objectiva da vontade comum. O seu cumprimento na execução é coisa diferente, pois nela colabora a vontade subjectiva e individual, que pode violar ou directamente negar a forma objectiva, quer dizer, o direito. A violação é agravo. E a essência do agravo é a de ser «aparência», pois o direito é o incondicionalmente válido e real. A sua negação é o irreal. «Mas a verdade desta aparência consiste em ser nula e em o direito a repor mediante o negativo desta sua negação.»[3]

A dialéctica do direito consiste na circunstância de admitir e tolerar a sua própria negação para a partir dela retornar a si. A «manifestação» do direito na vontade particular «está em

1 VIII. 116.
2 VIII. 117.
3 VIII. 126.

relação com o não-essencial». O seu cumprimento, portanto, está exposto à contingência. «Mas no agravo a manifestação prolonga-se até à aparência. A aparência é existência inadequada à essência, isto é, a separação e posição vazia da essência, de tal modo que em ambas a diferença se entende como diversidade. Por isso, a aparência é o não-verdadeiro, que desaparece ao querer ser para-si e que neste desaparecimento se mostra como tal, quer dizer, como poder da aparência. A essência negou a negação de si mesma, e deste modo é confirmada.»[1] O peculiar do direito é que domina o agravo e se documenta como o poder que luta contra o agravo.

Existem muitas espécies de agravos, e, de acordo com elas, outras tantas de direito. Existe o «agravo sem malícia», que o indivíduo comete na crença de proceder bem. Aqui a colisão pode ser removida pela administração da justiça. Outra coisa sucede com a «fraude», em que o agravo conscientemente se dá a aparência de justo. Mas quando o que age deixa também cair a aparência do justo, quando exerce violência pública, não só «viola» o direito como também o «nega» sistematicamente. Este grau do agravo é o delito, e quando o direito o regista torna-se direito penal.

A doutrina do castigo tem sido desde sempre o *exemplum crucis* da teoria do direito. O castigo entende-se como norma de vingança ou de prevenção (temor, ameaça) ou, finalmente, como meio de correcção. Em todos os casos dá-se por suposto que no delito se trata apenas de um dano, mas então o castigo seria um segundo dano. Necessariamente tem de sentir-se como «irracional» o facto de «se querer um mal, só porque já existe outro». Isto é uma concepção «superficial». Mas igualmente superficial é a crença de que assim deve resultar um bem. «Não é um mero mal, nem fazer isto ou aquilo é um bem, tratando-se, antes, cabalmente, do agravo e da justiça. Mediante aquele ponto de vista superficial, a consideração objectiva da justiça — que é o ponto de vista primeiro e substancial do delito — é posta de lado.»[2]

Deste modo, Hegel põe o direito penal sobre uma base completamente diferente. O «dano» como tal é juridicamente neutral. Há muitos danos inocentes no mundo, nos quais não há nada que castigar. A violação do direito — a sua negação constante na acção — é qualquer coisa de muito diferente. O direito

[1] VIII. 127.
[2] VIII. 137.

é uma configuração do espírito objectivo, e este é qualquer coisa de «substancial» que tem vida e lei próprias. A estas leis corresponde-lhes repor-se quando são violadas, consistindo isto em negar a sua negação. E visto que a lei é um universal em relação ao particular da vontade subjectiva, na sua reposição a lei incorpora-a. Ao negar a particularidade da vontade subjectiva, afirma, ao mesmo tempo, o universal e substancial dela. Mas tal coisa, longe de ser um dano para a vontade subjectiva é, pelo contrário, o seu verdadeiro bem.

A metafísica do castigo consiste, portanto, em que o castigo não seja senão a própria dialéctica do agravo. Ela é o que há de justo no agravo e que provém necessariamente dele, logo que o agravo se mostra como o mal e não verdadeiro em si. Deslocar esta necessidade objectiva para as instâncias mesquinhas do homem, quer dizer, para os motivos da utilidade, ou justificá-la *a posteriori* sentimentalmente ou com razões aparentes — como se ela própria não fosse a justiça pura, que todo o fundamento possível tem de justificar — é absurdo e priva o castigo de todo o seu sentido. Por outro lado, se o homem individual não sente a partir daqui a sua justiça íntima será um sinal de que só se sente *privatim* como espírito subjectivo e não a partir da substância universal. O sentido literal da lei é sempre mais verdadeiro do que o sentir subjectivo e sentimental. Não obstante a sua rigidez, ela é espírito objectivo, ainda que segundo o mero ser em si. Com efeito, a sua verdade estaria numa consciência do direito subjectivamente adequada, na qual este teria o seu ser-para-si.

O irritante da essência do castigo — ainda que se prescinda do seu aspecto externo que o faz aparecer como um mal — é e continua a ser o seu carácter de coacção, a saber: a pressão exercida sobre o indivíduo, em nome do direito, por um poder existente. Mas a coacção é negação da liberdade, e o direito é, pelo contrário, a forma objectiva da liberdade. Como conciliar semelhantes factos?

Na essência do castigo, entendido como princípio do forçamento do direito, há uma contradição. O entendimento finito com os seus arrazoados fracassa sem remédio nesta contradição. Não está preparado para isso. O contraditório parece ser o nulo. Todavia, a lógica ensinou que a contradição é real e que cada vez que aparece lhe cabe perguntar se a coisa em que ela reside a suporta ou estala. Portanto, a essência do castigo não pode aclarar-se senão na sua própria dialéctica. A contradição tem de superar-se. Tal superação é possível porque o castigo, longe de introduzir a coacção no reino da liberdade, é, já, por si mesmo,

superação de uma coacção que não se produziu por ele, e por isso é restituição da liberdade.

Com efeito, a coacção que exerce o castigo é uma «segunda coacção», produzida por uma «primeira coacção» que é o delito. No delito dá-se uma violência contra o direito. Logo o agravo, que parece ser próprio do castigo entendido como violação da liberdade, é, pelo contrário, a ofensa ocorrida no delito. A contradição do castigo é, em verdade, a contradição real do delito que a ofensa incorpora e dissolve. «A coacção tem este carácter porque se destrói no seu conceito e na exposição real, porque a coacção é superada mediante a coacção; por este motivo, não só está jurídica, mas também necessariamente condicionada, a saber: como segunda coacção, que é superação de uma primeira coacção.» [1]

A «primeira coacção» é o delito. Se ela violasse apenas a «coisa exterior» como tal, seria indiferente do ponto de vista jurídico. Mas se a coisa é propriedade e faz parte da esfera real da liberdade de uma pessoa, nela violar-se-á a «existência da liberdade» e esta é o ser do direito que, no delito, se considera nulo. E como a essência do direito é a de ter vigência, quer dizer, a de não ser nulo, na mesma coacção do agravo estará o seu direito. «O direito abstracto é direito de coacção porque o agravo contra o mesmo é uma pressão contra a existência da minha liberdade sobre a coisa externa, é a conservação desta existência perante a própria pressão, porque é como uma acção externa e uma violência que a supera.» [2]

Nestas proposições torna-se claro o lugar em que reside a contradição e o modo de superá-la. Está no agravo acontecido, que o direito regista, suporta e fixa. O direito repõe, a partir dele, a liberdade, ao mostrar na «segunda coacção» que o castigo é nulo: «A violação acontecida do direito, como direito, é uma existência externa positiva, que em si é nula. A manifestação desta nulidade é a negação daquela violação, que também chega à existência.» [3]

Por isso, o sentido do castigo pode entender-se sobre a base do *quia peccatum est*, mas, justamente entendida como fundamento, esta fórmula reflecte mal a essência da coisa. A vingança nela é só externa ou negativa. O positivo reside na liberdade, na medida em que ela é a substância do direito e como liberdade violada é substância do direito de coacção. O direito não é por si coacção, mas só a partir da pressão do agravo e desde que seja de facto *quia peccatum est*. «A superação do delito é, pois,

[1] VIII. 132.
[2] VIII. 133.
[3] VIII. 135.

reposição da vingança, quando esta é, segundo o seu conceito, violação da violação e, segundo a existência, o delito tem uma extensão qualitativa e quantitativamente determinada, pela qual também a sua negação como existência terá uma extensão semelhante. Esta identidade, apoiada no conceito, não é a igualdade com a propriedade da violação específica, mas sim com a propriedade que é em si, de acordo com o valor da mesma.» [1]

Este facto modifica o carácter da vingança e converte-a em qualquer coisa de diferente. A sua reposição propriamente dita teria de pagar o mesmo com o mesmo, o que não tem sentido para o furto, o rapto ou a violação do corpo, pois a ofensa chegaria ao infinito. O que lhe corresponde é outra coisa: o agravo é negação do direito, o castigo é a negação da negação do direito; naturalmente isto não pode significar que a negação seja «vingada» com a negação dela própria; pelo contrário, a existência afirmativa do direito procede verdadeiramente dela. «Enquanto o delinquente é vingado, tem a impressão duma determinação alheia, que não lhe pertence; mas o castigo só é, como temos visto, a manifestação do delito, quer dizer, a outra metade que supõe necessariamente a primeira.» [2] Por isso, a vingança não é no castigo um desquite propriamente dito; não só carece da falta da igualdade da equivalência com o delito, como também do carácter de rancor que faria dela qualquer coisa de pessoal. Aqui não se vinga a pessoa, «mas o conceito». O castigo é o automovimento do direito, entendido como a liberdade existente, é o membro oposto da dialéctica do espírito objectivo, que corresponde necessariamente ao agravo.

Talvez se pudesse explicar isto dizendo que ao mesmo delinquente se lhe fez agravo com o castigo, por este ser uma violência para ele. O direito pode repor-se, mas o delinquente sucumbe. Se for cumprida a palavra das Escrituras «a vingança é minha», e se o Absoluto, isto é, o próprio Deus, aceita a vingança sob a forma do direito, do conceito ou do espírito objectivo, ela será sempre aniquilamento da pessoa ou da sua liberdade, portanto um agravo para o delinquente, ainda que esse agravo proceda de Deus. Mas em tal argumentação volta a encontrar-se de modo tácito o suposto de que o castigo é um mal. O que não se pode entender então continua a ser isto: até que ponto o dano que se faz ao delinquente deve ser um bem para ele, quando se supõe que o objectivo do direito seja um bem. Mas também, se se prescindir deste falso suposto, admite-se ainda outra coisa, que

[1] VIII. 140.
[2] VIII. 143.

desconhece a pessoa do delinquente. Pensa-se que a coisa do direito não é, em absoluto, a sua: opõe-se a ambos, a ele e ao direito, como se nada tivessem que ver entre si. Mas a verdade é que o direito é coisa de todos e, portanto, também do delinquente, pois a sua pessoa enraíza-se na substância comum tanto como a de todos os demais; ainda quando a sua vontade subjectiva viole o direito, também nele — apesar da vontade que é em si — esta nega a violação, como qualquer outra vontade ética; e finalmente, a sua própria liberdade não tem existência naquela vontade subjectiva, mas nesta sua vontade, que é em si, e a qual, não obstante o sentir às vezes subjectivo, quer o castigo e exige-o como seu direito. «A violação que ocorre ao delinquente não só é justa em si — por sê-lo, ao mesmo tempo, a sua vontade em si, a existência da sua liberdade e do seu direito —, como também é um direito para o próprio delinquente, quer dizer, posto na sua vontade existente e na sua acção. Pois nesta, entendida como uma acção racional, reside o facto de ser algo de universal; mediante ela expõe-se uma lei que ele reconheceu na acção para si e sob a qual se deve subordinar, como sob o seu direito.» [1]

O que se repõe no castigo não é, portanto, apenas o direito, é também a vontade em si e a liberdade do culpado. Justamente o poder que castiga trata-o como livre. Não, certamente, atemorizando ou ameaçando — com o que o homem «seria tratado como um cão» — nem tão-pouco quando exerce uma vingança cega, impondo igual castigo por igual delito, mas sim respeitando na sua pessoa a liberdade e permitindo que aja segundo a sua essência, ou melhor, segundo o seu direito.

Este pensamento de Hegel recorda o de Fichte, que reconhecia no castigo a reposição no delinquente como cidadão do Estado. As duas concepções só coincidem nas suas linhas metafísicas fundamentais; nas suas considerações Fichte parte da pessoa e Hegel da «substância universal». Não obstante, ambos os pensamentos se encontram no princípio da restituição. As ideias de Hegel são o desenvolvimento interior daquilo que Fichte tinha visto no fenómeno: a dialéctica desenvolvida do agravo, na medida em que é simultaneamente a do direito.

Mas resta a questão seguinte: o que é que garante a justiça pura de um poder castigador real? Terá sempre os seus representantes em pessoas. Mas as pessoas não são, de modo algum, representantes puros da vontade que é em si, ou seja, do direito. Aqui surge uma exigência que vai mais além do ponto de vista do direito e que diz respeito ao íntimo da pessoa, à sua moralidade.

[1] VIII. 139.

É «a exigência de uma justiça desobrigada de um interesse e forma subjectivos, assim como da contingência do poder; portanto, não se trata de uma justiça reguladora, mas sim castigadora. Aqui reside, em primeiro lugar, a exigência de uma vontade, que, como vontade subjectiva e particular, quisesse o universal como tal». [1]

A moralidade é o afirmativo, o que surge daquela negação da negação do direito. É, com efeito, como existência da liberdade levada ao íntimo da subjectividade, o cumprimento positivo e o resultado daquela dialéctica, e ao mesmo tempo evidencia-se — por ser a mais alta — como a verdade do direito, quer dizer, como a superação daquilo que nele havia de formal e abstracto. «Para o direito rigoroso não interessa o que tenha sido o meu princípio ou a minha intenção», só é importante a legalidade do agir. A esta mera «legalidade» opõe-se a moralidade. O seu ponto de partida está determinado pela questão «acerca da autodeterminação e motor do querer, assim como pela questão referida ao propósito». Com isto, o próprio problema da acção passa para outro «terreno da liberdade». «Querendo o homem ser julgado segundo a sua autodeterminação, é livre de acordo com esta relação, quaisquer que sejam as determinações externas. Não se pode penetrar nesta convicção íntima do homem; sobre ela não se pode exercer poder algum, e a vontade moral é, por este motivo, inacessível. O valor do homem é apreciado segundo a sua acção íntima, e o ponto de vista moral é, deste modo, a liberdade que é para si.» [2] Ora bem, visto que o ser-para-si pertence à essência da liberdade, só com ele esta alcança uma realidade propriamente dita. A moralidade é o «aspecto real do conceito da liberdade».

Segundo a concepção de Hegel, ela é também uma espécie de direito, um direito interior com leis próprias, «o direito da vontade subjectiva». Isto não significa que em relação ao direito objectivo seja negativo. Na verdade configura-se uma oposição e, a partir dela, surge um processo que conduz à sua síntese com o direito objectivo — «de tal modo que o que ele conhece no seu objecto como seu o determina a ser o seu verdadeiro conceito, o objectivo, no sentido da sua universalidade». Mas a compensação já não reside na subjectividade do moral, e a oposição não consiste no contraste com outra liberdade, mas é a mesma liberdade que agora mostra o seu verdadeiro rosto noutro plano.

O ponto de vista da moralidade não anula o da legalidade. Só exige mais da pessoa. Quando o ponto de vista a entende como sujeito, surge o seu critério, que está dado pelo «subjectivo da

[1] VIII. 145.
[2] VIII. 149.

vontade», ou, como se diz habitualmente, pela intenção moral. Desta maneira, move-se num «material» adequado ao sentido da liberdade. «Só no sujeito se pode realizar a liberdade, pois ele é o verdadeiro material desta realização.»[1]

Mas como o fim da vontade, que é o de realizar a sua própria essência e coincidir com a Ideia da liberdade, não pode ser alcançado no reino da subjectividade, a esfera da moralidade continua a estar caracterizada pelo «dever ser» perene. O sujeito é finito, a sua vontade está limitada por qualquer desígnio particular. E na medida em que este não coincide com ela, será ele mesmo finito. Por outro lado, o desígnio também limita a essência moral da actividade. Nem tudo o que pertence à acção externa é actividade. A acção exerce-se sobre o real, mas a pessoa não é culpada de tudo o que causa, mas sim de tudo o que quis. «Unicamente me pode ser atribuído o que esteve no meu propósito.»[2] Do ponto de vista moral, só «actividade» é produzida com propósito.

Hegel distingue entre intenção e propósito. Este é o «aspecto universal» da vontade — pois toda a vontade, até a mais subjectiva, tem a forma do universal e se este pudesse ser realizado por ela conduziria a consequências universais. A intenção refere-se a fins privados «tidos em mira», e consiste na visão do fim último e comum. Se este reside no «bem-estar» do homem, a intenção terá a tendência para ampliá-lo, para que seja o «bem-estar de todos os homens». Ora bem, se no propósito também há culpa, o valor da actividade não residirá unicamente na intenção final, por maior que seja. Na relação teleológica do propósito «o imediato da actividade, com o seu conteúdo mais amplo, reduz-se até ser um meio».[3]

Mas o fim não santifica os meios. A actividade má em si não se torna boa mediante uma intenção boa. O sujeito, moralmente entendido, não é a série das suas intenções — menos ainda dos seus propósitos —, mas antes «o sujeito é a série das suas actividades. Se estas dão lugar a uma série de produções sem valor, a subjectividade do querer estará igualmente desprovida de valor; se, pelo contrário, a série das suas acções é de natureza substancial, também o será a vontade interior do indivíduo».[4] Se nestas proposições se substituir o conceito desenvolvido acima, da «actividade interior», ao valor e ao desvalor do sujeito opor-se-ia, em princípio, tanto o valor e desvalor da mera intenção como o do

1 VIII. 150.
2 VIII. 157.
3 VIII. 164.
4 VIII. 166.

agir externo. O que mede o valor não é nem o fim nem o resultado, mas sim um terceiro elemento peculiar, que, ainda que se possa referir àqueles dois, é, não obstante, independente deles. Existe uma «natureza substancial» moral das nossas acções e dela se trata aqui. Pode ser fácil separar esta natureza do resultado da acção. Mas o facto de Hegel a ter separado também da «intenção» — ou, como se diria hoje, dos «motivos» — pertence à sua concepção filosófica mais profunda. Com isso assinalou o caminho para uma superação da ética dos fins.

Esclarece-se melhor o que significa o «substancial» de uma actividade quando não se recorre a ùma análise conceptual mas antes à monstruosidade de certos juízos históricos sobre grandes homens, estabelecidos pela mesquinhez de uma moral insubstancial. Existe uma «concepção psicológica da história», na qual o entendimento, por detrás de todos os hábitos externos, vê intenções e móbiles quotidianos, «e interpreta todos os grandes feitos e indivíduos apoucando-os e denegrindo-os». Quando o entendimento nota que um grande homem «produziu no mundo qualquer coisa de grande» e que por isso colheu fama e honra, crê que o indivíduo, ao agir, só actuou pela mania da fama e avidez de honra. Não se atribui à sua grande acção o substancial, mas apenas o exterior, o que foi sua consequência. Converte-se o resultado no fim da acção, e então já não se pode ver o seu sentido. Com um procedimento pérfido julga-se de acordo com o que se é e segundo os fins de que se é capaz. «Tal reflexão atém-se ao subjectivo dos grandes indivíduos, porque ela se move nesse plano, e com uma vaidade própria da reflexão não observa o substancial desses indivíduos. Tal é a concepção dos psicólogos criados de quarto para os quais não há heróis, não porque estes o não sejam, mas porque eles apenas são criados de quarto.»[1]

Unicamente a actividade tem valor ou desvalor moral; entendida, está claro, como «actividade interior» e não como mero agir ou como complexo de mòtivos, nem tão-pouco como um simples querer que não logra a sua realização. Por detrás disto observa-se o outro pensamento, segundo o qual o «substancial» da actividade reside num universal, numa determinação superior que não provém da consciência do indivíduo — e que em consequência disso não pode estar nas suas intenções — mas do espírito que vive nele e que através dele é espírito objectivo actuante, cujos grandes fins se realizam no agir do indivíduo, sem que este os tenha ante os olhos como fins próprios.

1 VIII. 168.

«A consciência moral e o bem» — assim intitula Hegel o último capítulo da *Moralidade*. O bem não é o bem-estar, na medida em que reside na intenção do indivíduo, nem tão-pouco é um ideal sonhado que está mais além da realidade, mas antes é a Ideia realizada. «A ideia, entendida como unidade do conceito da vontade e da vontade particular... a liberdade realizada, o fim último e absoluto do mundo.»[1] Deste modo, o bem é «a essência da vontade na sua substancialidade e universalidade». Mas isso não significa que já esteja realizada.

No melhor dos casos, a vontade subjectiva é unicamente o processo da sua realização. «O bem é a verdade da vontade particular, mas a vontade só é porque se põe no bem: não é boa por natureza, e sim por chegar a ser o que é pelo seu trabalho.»[2] Mas, por outro lado, sem a vontade subjectiva, o bem só é uma abstracção, portanto, na sua realização fica sujeito a ela. Desta maneira, o bem opõe-se à vontade subjectiva — apesar de ser o seu bem — como mandamento, conhecido pela consciência moral como um dever ser que unicamente se pode realizar no processo do seu devir.

Visto que o bem se manifesta sob a forma do mandamento e do dever ser, nesta esfera da moralidade todo o peso recai no conceito da consciência moral que consiste na «subjectividade, que é a universalidade reflectida em si, a certeza abstracta dela própria em si, é o que põe a particularidade, o determinante e o decisivo».[3]

De acordo com esta concepção, a consciência moral não só é a instância que proíbe ou condena posteriormente a acção, mas também a certeza positiva interna daquilo que em geral é justo ou injusto. É o critério axiológico da consciência ética. Nesta há duas determinações: por um lado, a consciência moral é subjectiva, e o sujeito considera-a como própria; por outro lado, é também um universal que exige ser algo substancialmente objectivo, e o sujeito toma-a nas suas decisões como tal. Estes dois momentos não se cumprem facilmente na consciência moral do indivíduo. Daqui a «ambiguidade» dos apelos subjectivos à consciência.

A única consciência moral autêntica e eticamente valiosa é aquela em que ambos os momentos coincidem. «A verdadeira consciência moral é a intenção moral de querer o que em e para si é bom; por isso tem princípios firmes, e, na verdade, estas

[1] VIII. 171.
[2] VIII. 173.
[3] VIII. 179.

determinações e mandamentos são para ela por si objectivos.»[1] Semelhante consciência moral verdadeira nunca poderá ser, portanto, uma simples consciência privada do indivíduo. As suas raízes estão necessariamente no substancial da liberdade, cuja necessidade tem em si mesma. É, no saber do indivíduo, a sua expressão subjectiva. Quando tal expressão não é pura, não é «consciência moral verdadeira», mas sim falsa.

Deste ponto de vista, a consciência moral empírica é lábil. Corre o perigo de permitir que uma convicção subjectiva chegue a tiranizar o real. «A consciência moral exprime a autorização absoluta que a autoconsciência subjectiva possui: a de saber em si e a partir de si mesma o que é o direito e o mandamento, e de não aceitar senão o que ela conhece como o bem, e, ao mesmo tempo, a de afirmar que o que ela conhece e quer deste modo é, na verdade, o direito e o mandamento.» Tal autorização é em si objectiva e não se pode atacar, nem os indivíduos jamais podem discuti-la. «Mas se a consciência moral de um indivíduo determinado é conforme a esta Ideia da consciência moral, se o que ela tem ou considera como bom é também realmente bom, é qualquer coisa que só se poderá conhecer pelo conteúdo daquilo que deve ser este bem.»

O que o direito e o mandamento sejam em si nunca «poderá ser a propriedade particular de um indivíduo». Por isso, a consciência moral subjectiva volta a submeter-se ao juízo, que se apoia em leis e princípios universais. Rigorosamente considerado, o seu próprio apelo «ao seu Si-mesmo» só é o apelo àqueles princípios, pois ao pensar no seu Si-mesmo moral pensa que tem as suas raízes nelas. A questão é apenas a de saber até onde tais princípios estão plasmados no seu saber.

O conflito das convicções é sempre, na verdade, o da consciência moral subjectiva com a verdadeira. Tal coisa exprime-se claramente pela posição que o Estado ocupa dentro das convicções pessoais. «O Estado não pode reconhecer a consciência moral na sua forma peculiar, quer dizer, como saber subjectivo, tal como na ciência a opinião subjectiva não pode ser válida, e tão-pouco o será a asseveração e o apelo para uma opinião subjectiva.»[2]

Esta comparação com a ciência ilumina com uma luz clara o que Hegel designa por «consciência moral formal». Nela não reside o critério que diferencia inequivocamente entre a aparência do objectivo, na forma da autocerteza, e o sentido do objectivo,

[1] VIII. 180.
[2] VIII. 181.

que é em si. Falta a identidade do subjectivo com o objectivo; mas ela «está ali», no grau mais alto, no da «eticidade», que já não pertence à vontade subjectiva. «A ambiguidade da consciência moral reside no facto de ela se dar por suposta na significação daquela identidade entre o saber subjectivo e a vontade com o bem verdadeiro, e assim é afirmada e reconhecida como qualquer coisa de sagrado. Como reflexão só subjectiva da autoconsciência em si, só tem a pretensão, no entanto, de ter o privilégio que corresponde àquela própria identidade, em virtude do seu conteúdo válido em e para si.»[1]

Desta ambiguidade brota uma série completa de erros do juízo moral, pois aqui o pensamento apalpa a raiz do «mal». Se o mal só fosse uma ofensa à consciência moral subjectiva, continuaria a ser, em princípio, inofensivo, e a consciência moral poderia corrigi-lo, tal como a vontade ingénua e infantil pode ser posta em bom caminho pela vontade madura e consciente. Mas, por natureza, o mal penetra na subjectividade do próprio sentir ético, quer dizer, na consciência moral formal, e falsifica-a em si mesma. Tal circunstância está favorecida pela mencionada labilidade. «A autoconsciência, pela vaidade de todas as determinações de outro modo válidas, e na pura interioridade da vontade, é também a possibilidade de ser o em e para si universal; entendida como arbítrio, é capaz de pôr a própria particularidade por cima do universal e realizá-la ao agir: isto é, tem a possibilidade de ser má.»[2]

Esta referência ao conceito da consciência moral é originalíssima e muito desviada das outras interpretações. «A consciência moral, entendida simplesmente como subjectividade formal, consiste em estar prestes a transformar-se no mal.» Se não fosse assim, entender-se-ia por «consciência moral má», que é qualquer coisa completamente diferente: ali é uma voz acusadora do bem no homem. Segundo Hegel, é a arrogância falsa da consciência moral subjectiva, quer dizer, é a raiz do mal que está na própria consciência moral e que precisamente se caracteriza no homem por ser, ao mesmo tempo, a raiz do bem. De acordo com esta concepção, a consciência moral — sempre subjectivamente entendida — está tão longe de ser indicador infalível do bom e do mau que por seu lado tem já a liberdade de ser boa ou má. E quando é má, está trocado o seu sinal indicador: mostra o mau como bom e vice-versa. «A origem do mal reside, realmente, no mistério, quer dizer, no especulativo da liberdade, na sua necessidade de

1 VIII. 182.
2 VIII. 184.

desprender-se da naturalidade da vontade e de ser, em relação a ela, interior.»

É muito conhecida a concepção segundo a qual a capacidade ou «liberdade» para o bem a é também para o mal, e vice-versa; quer dizer, que o homem só é bom «enquanto pode ser também mau».[1] Este facto encontra o seu fundamento em Hegel mediante a identidade da raiz do bem e do mal, indicada pela vontade ou a consciência moral, pois esta só é a consciência do valor da vontade. Não obstante, a «Ideia da consciência moral» e a da vontade pura estão mais além de tal alternativa. Mas a vontade natural e a consciência formal implicam-na, porque, como subjectivas, a oposição à sua própria natureza objectiva lhes é implícita. «A vontade natural tem em si a contradição de diferenciar-se de si mesma, ou seja, de ser interior a si mesma e para-si-mesma.»[2]

A origem do mal é a cegueira da consciência moral. Assim o mal reside em nós e é o «nosso» mal. Mas se se pensa que a cegueira consiste apenas num simples não saber do bem ou que não está em nós, ter-se-ia de objectar esta tese com o princípio de Aristóteles, segundo o qual o malvado, justamente por sê-lo, não sabe o que deve fazer e o que deve evitar, ainda que estivesse ao seu alcance sabê-lo. «A ignorância da escolha do bem e do mal não faz com que uma acção seja forçosa (carecente de responsabilidade), mas apenas faz com que seja má.»[3]

A consequência deste pensamento evidencia-se numa série de males típicos. Todos mostram o carácter de uma consciência moral cega, de tal modo que, como é natural, está sempre presente um saber oculto do falso jogo, encoberto, por assim dizer, pelo interesse subjectivo. Dentro desta série, Hegel considera os pontos seguintes: o «agir com consciência moral má» — que é insuficiência moral —; a «hipocrisia», que engana o juízo ético dos outros; o probabilismo, que encontra razões aparentes para uma acção duvidosa e que conclui no engano de si mesmo; a moral própria do princípio segundo o qual «o fim santifica os meios» e a presunção da consciência subjectiva. Finalmente, Hegel designa a «ironia» como a «forma suprema na qual esta subjectividade se concebe e exprime plenamente».[4]

Pensa na ideia romântica da ironia, em especial na de Frederico Schlegel. Nela observa com muita clareza a desgraça de um *ethos* absolutamente consciente, mas que, não obstante, não

1 VIII. 186.
2 VIII. 187.
3 VIII. 190.
4 VIII. 200.

fala à sua consciência. É certo que Hegel não alude a que isso seja um reflexo dele mesmo; pensa, antes, na presunção de um sujeito que, como senhor, crê estar acima do bem e do mal e ser ele «amo da lei e das coisas». Tal *ethos* joga a capricho com a lei, e nesse jogo «usufrui-se» a si mesmo. É uma forma da subjectividade separada da substância e que aparenta ser a própria substância. «Semelhante forma não só é a vacuidade de todo o conteúdo ético do direito, dos deveres e das leis — quer dizer, o mal e, certamente, um mal em si universalíssimo — mas também acrescenta a forma, a vaidade subjectiva de saber-se a si mesmo com esta vacuidade de todo o conteúdo, e de conhecer-se, neste saber, como o Absoluto.» [1]

Não temos de decidir até que ponto Hegel teve razão — do ponto de vista histórico — com crítica tão dura. Já assinalámos noutro lugar que na ironia romântica há um núcleo nobre de outro tipo. [2] Mas é indiscutível o grave perigo da consequência que aqui se mostrou. E o cúmulo da ironia no sentido deste perigo é que ela significa, com efeito, a tergiversação da consciência moral e a sua oposição mais extrema à consciência moral verdadeira.

4. Filosofia do estado e da eticidade

A moralidade, entendida como forma interior pura da intenção moral e como a antítese da subjectividade em relação ao objectivo do direito formal, não é ainda a eticidade propriamente dita. Esta consiste na síntese de ambas. Por isso, é uma forma mais fundamental do espírito objectivo.

Na medida em que a filosofia de Hegel é uma concepção prático-actual da vida, é também máxima e directiva dela. O seu princípio prático pode exprimir-se no facto de o homem ser, na sua substância, mais do que indivíduo: é portador de qualquer coisa de maior e mais elevado, que tem a sua forma peculiar na comunidade; portanto, na circunstância de a verdadeira eticidade só existir na forma da coisa pública. Hegel evidencia-se, assim, como o continuador consciente do pensamento antigo do homem, que era entendido como «animal político», e do Estado, que se concebia como o terreno próprio de toda a eticidade, inclusivamente da pessoal.

Já a dialéctica do direito penal conduzia inevitavelmente a este ponto, pois o direito de castigar depende de uma condição

[1] VIII. 203.
[2] Ver pág. 205.

interna que tem de ser cumprida para que o castigo não seja injusto: depende da realidade de uma vontade «que, como vontade subjectiva e particular, quisesse o universal como tal». A dialéctica da moralidade, em virtude de ser a do *ethos* subjectivo, mostrou contudo que entre as suas formas nenhuma satisfaz semelhante exigência, pois até a mais alta delas, a consciência moral, se evidenciou como lábil, quer dizer, como a origem do bem, mas também do mal no homem. Por ser meramente subjectiva, é a possibilidade de ambos; o homem interior está aqui no fio da navalha. É a contradição, no existente, do direito e da sua tergiversação.

O critério do bem e da consciência moral não reside no seu conceito formal. Necessita ainda do princípio que tem de existir na «universalidade e objectividade das suas determinações». «Ambos, elevados à hierarquia da totalidade, chegam a ser a indeterminação que deve ser determinada». Mas enquanto essa totalidade não se puder reunir numa forma nova, superior à da sua identidade, não se poderá ir mais além do dever-ser. «A integração de ambas as totalidades relativas na identidade absoluta produz-se logo que esta identifica a subjectividade da certeza pura de si mesma, que flutua na vaidade para si, com a universalidade abstracta do bom. A eticidade é a identidade concreta entre o bem e a vontade subjectiva, ou seja, a liberdade dos mesmos.» [1]

O direito e a moralidade, considerados em si mesmo, só são o «bem que deve ser» e a «subjectividade que deve ser boa». Ambos carecem de realidade; ambos são um não-ser. Por isso, Hegel chama-lhes «abstractos». Mas os dois têm «em si mesmos o seu contrário», isto é, têm-no na sua própria lei. Os contrários entram na sua lei quando se degradam a ser o que em verdade são: «momentos do conceito, no qual patenteiam a sua unidade e conservam por isso a sua realidade, quer dizer, porque os seus momentos são postos como Ideia; esse conceito elabora as suas determinações para a realidade e, ao mesmo tempo, é na sua identidade a sua essência entitativa». [2]

Deste modo, no domínio do ético, o eterno dever-ser não ascende ao infinito, não se afasta imensamente do real, pelo contrário, a realidade justifica-se no dever-ser e mostra-se como o que é racional, pois unicamente o racional pode ter vigência no mundo.

[1] VIII. 207.
[2] VIII. 208.

Este trânsito, para o qual Hegel se apoia no princípio dialéctico da *Lógica*, exprime o que é a eticidade. «A unidade do bem subjectivo e objectivo, o bem que é em e para si, é a eticidade.»[1] O direito e a moral não podem existir para-si, antes «têm de ter o ético como portador e fundamento». Não basta que exista objectivamente a exigência do direito, nem tão-pouco que subjectivamente este apresente a intenção moral justa. «Deste modo, ambos os momentos carecem, por si mesmos, de toda a realidade.» O direito objectivo tem de ser, também na intenção moral, real, quer dizer, concretamente actuante, e a intenção moral tem de ser a expressão real do direito objectivo. Ou, como Hegel resume: «O ético é intenção moral subjectiva, mas do direito que é em si.» E visto que o homem, com a sua intenção moral subjectivamente lábil, só pode ter esta realização no objectivo — na medida em que o substancialmente real de um universal se cria a sua forma nele — a forma externa da eticidade é a supra-individualidade do Estado.

Todo o ser espiritual é liberdade. A eticidade, como espírito objectivo, é a realização da liberdade na sua forma peculiar, quer dizer, da sua estrutura objectiva e concreta que se dá a si mesma a sua configuração no sujeito e, ao mesmo tempo, mais além e acima dele. É «a Ideia da liberdade, entendida como o bem vivo que tem o seu saber e querer na autoconsciência e a sua realidade no agir, assim como este tem o seu fundamento em e para si e o fim que o move, no ser ético; a eticidade é o conceito da liberdade que se tornou presente no mundo e veio a ter a natureza da autoconsciência».[2]

Mas nem por isso se apaga a diferença entre os momentos. Tal unidade é saber, e deste modo é também o saber do saber; não obstante, é um saber que não se detém na consciência vazia do dever-ser. É também um saber do ser do real cuja realização depende certamente da actividade, mas não necessita esperar que esta seja a do sujeito particular, e sim que o indivíduo ao configurar a intenção moral e a actividade individual engendrou na integridade do seu agir, e sem cessar continua a engendrar nele. Pois «o objectivamente ético não é o bem abstracto — o que meramente deve ser —, mas antes a substância concreta da subjectividade, entendida como forma infinita».

Pela teoria do espírito objectivo sabemos o que se entende por substância. É o universal e, ao mesmo tempo, real, é aquilo que no espírito subjectivo está em processo «real», realizando-se,

[1] VIII. 209.
[2] VIII. 210.

mediante ele, numa actividade considerada teleológica; logo, a substância jamais é um mero dever-ser. Como totalidade, é ao mesmo tempo um resultado anterior a si mesmo e ao seu processo, anunciando-se como poder real em todo o particular e subjectivo.

Mas, pelo conteúdo, a substância só pode ser apreendida como o conjunto «das leis e instituições que são em e para si». Além disso, estas não são entendidas na sua contingência empírico-histórica, são-no segundo o seu espírito ou «substância», portanto como aquilo que a «razão» é neles. «O facto de o ético ser o sistema destas determinações da Ideia constitui a sua racionalidade. Deste modo, o ético é a liberdade ou a vontade que é em e para si, entendida como o objectivo, como o círculo da necessidade, cujos momentos são os poderes éticos que governam a vida dos indivíduos e que nestes têm, como acidentes dela, a sua representação, a sua forma fenomenal e a sua realidade.»[1]

Aqui se revela a estrutura do espírito objectivo: é o substancialmente em si, o comum a todos nós, cuja relação connosco, quer dizer, com os indivíduos, mostra os seus dois aspectos essenciais: por um lado, somos os seus meros «acidentes»; mas, por outro lado, somos o real — no qual unicamente o próprio real é real —, porque, em nós, o espírito objectivo tem o seu ser-para-si. Deste modo, só somos reais na medida em que estamos incluídos no «círculo da necessidade», mas esta necessidade realiza-se unicamente ao aparecer na nossa liberdade e ao saber-se, em nós, a si mesma. A expressão hegeliana «que é em e para si» tem sido sempre lida com descuido, pois o seu uso linguístico subtraiu-a ao conteúdo especulativo. Mas para o próprio Hegel ela abarca a totalidade desta relação dupla. Pois o em-si daquele sistema e daquela substância é o ser suprapessoal dos «poderes éticos», e nós somos o para-si, visto que a consciência e a liberdade são nossas.

Esta relação dupla reflecte-se claramente na consciência dos povos, que conhece a «lei não escrita», da qual — como dizia Sófocles — ninguém pode dizer donde vem. Existe, e constitui em nós um poder real: é o substancial. «Mas este substancial não deixa de ter uma consciência, ainda que lhe corresponda só a posição de ser um momento.» A eticidade adeja sobre os povos como uma «justiça eterna» que toma o seu conteúdo dos deuses; todavia, «perante os impulsos vãos dos indivíduos continua a ser um jogo flutuante». Neste modo de representação sagrado é já conhecida como «a essência universal dos indivíduos, que com relação a ela se comportam como um acidente».

[1] VIII. 211.

Portanto, a eticidade é «a autoconsciência real da substância», que ao mesmo tempo se sabe e é objecto deste saber. «As leis e poderes da substância» logram a sua autonomia suprema quando são objecto do saber; alcançam «uma autoridade e poder absoluto infinitamente mais forte do que a natureza». Pois a natureza oculta a razão com a forma da contingência. «Por outro lado, as leis éticas não são para o sujeito qualquer coisa de estranho, antes nelas se testemunha o espírito, como na sua própria essência, na qual o sujeito tem o sentimento de si e vive nele como no seu elemento diferente de si — uma relação que imediatamente é ainda mais idêntica do que a própria fé e crença.» [1]

Por aqui Hegel entra num velho ponto em litígio e decide-o. A relação do sujeito com as leis éticas é, de facto, única. Para o sujeito, as leis têm autoridade e, todavia, são o mais próprio dele, são objectivas e, não obstante, subjectivas, exercem um poder externo e, apesar disso, são muito íntimas. Tais leis têm sido estudadas, do ponto de vista filosófico, como exigências dirigidas para os homens ou como expressão da sua própria razão. E nenhuma destas duas posições pode ser aceite; de outro modo ou cair-se-ia num dogmatismo rígido ou desembocar-se-ia no relativismo.

Segundo Hegel, as leis éticas são ambas as coisas ao mesmo tempo, e a contradição resolve-se com o conceito da «substância ética» que, com efeito, é substância do homem, mas não ele próprio; testemunha-se, na verdade, no seu sentido ético, mas não se esgota neste testemunho e tão-pouco provém dele. Ainda que «o sentimento de si» seja o que no homem dá conta deste testemunho, é, no entanto, um «elemento diferente» do homem, no qual ele vive, certamente, mas não o cria.

Também agora se decide a questão que tinha ficado indecisa na «moralidade». A «consciência moral formal», que podia ser boa ou má, converte-se na «consciência moral verdadeira», no testemunho não enganador do bem e do mal, por mergulhar as suas raízes na substância ética. Esse testemunho, ao qual o espírito dá conta das leis como da sua própria essência, é a consciência moral verdadeira, pois, no sujeito, é a manifestação da substância.

Só o reverso desta relação é o «mandamento», quer dizer, a parelha objectiva da consciência moral, o que para a vontade do sujeito é «obrigatório». O mandamento não é outra coisa senão a obrigação da lei ética e, por isso, o que nela tem carácter

[1] VIII. 212.

de obrigatoriedade. Apresenta-se à vontade subjectiva como um momento assinalado pela carência da liberdade, como uma «limitação». Para a vontade ética é o contrário: é o regresso à sua raiz substancial, a sua «libertação» dos «impulsos naturais» e da contingência da «subjectividade indeterminada». «No mandamento o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial.» [1] Unicamente sobre a base do mandamento chega à «virtude», que é «o ético na medida em que se reflecte no carácter individual como tal e determinado pela natureza».

Na verdade, Hegel limita o sentido do termo «virtude». Só tem o seu lugar em «relações e colisões extraordinárias», por exemplo, na época heróica dos povos, quer dizer, «na condição não cultivada da sociedade e da coisa pública», na qual aparece como uma «natureza peculiar e genial do indivíduo». A genialidade substitui aqui a falta da objectividade. Na maturidade da consciência ética, em lugar da «virtuosidade ética» surge a «firmeza do carácter», o aprumo de um *habitus* harmónico e cadenciado que, como «costume» universal é, no homem, a imagem ou manifestação da substância.

A lei manifesta-se na vida quando o real se identifica com ela. Isto não sucede se o indivíduo acerta com o justo na sua actividade particular, mas sim quando, na comunidade humana, se elabora uma trama tal que percorre, do mesmo modo como a alma omnipresente o seu corpo, todo o querer e agir individual. «Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, o ético manifesta-se como o modo universal do agir dos mesmos — quer dizer, como costume; o hábito do ético mostra-se como uma segunda natureza que se põe em vez da primeira vontade, meramente natural, e é a alma penetrante ou a significação e a realidade da sua existência, quer dizer, o espírito vivo como um mundo, cuja substância só é como espírito.» [2]

O espírito objectivo constitui um mundo para-si e, na verdade, real. O indivíduo é seu filho espiritual, nasceu nele, e ainda que não tenha sido voluntariamente procriado está, no entanto, albergado nele. É a alma e a segunda natureza da existência singular. Esta proposição também pode inverter-se: a existência do espírito objectivo no homem é a sua segunda natureza. Mas nesta existência é alimentado em excesso pelo universal da substância. Nesse sentido deve entender-se a palavra «hábito», de outro modo tão ambígua: só significa firmeza na atitude e incorporação do sujeito na substância.

[1] VIII. 214.
[2] VIII. 217.

Ao mesmo tempo, está aqui a razão pela qual só existe a eticidade na coisa pública. A substância é o comum, e o mundo em que se manifesta é a comunidade. A «realidade ética» é, necessariamente, o mundo comum e organizado da liberdade. «O direito dos indivíduos à sua determinação subjectiva da liberdade realiza-se porque pertencem à realidade ética.» [1]

Deste modo, a Ideia da eticidade coincide com a do Estado, o que não significa um partidarismo pela ética universal com o respectivo detrimento do valor do indivíduo. Isso seria uma tese completamente diferente, quer dizer, uma tese metafísico-especulativa que não diz respeito à essência do homem mas sim à substância do espírito objectivo. Se se perguntar «o que é o Estado?», a resposta de Hegel não será nenhuma das definições comuns do direito político, pois todas têm a desvantagem de ser ou nominalistas ou próprias de alguma forma determinada do Estado. Em lugar disso, responde: «o Estado é a substância ética autoconsciente», ou «é a realidade da liberdade concreta». [2]

Responde, pois, com a mesma essência substancial que, em geral, é o real e comum de todo o ser espiritual: com o «espírito universal». Todas as questões da filosofia prática, por mais disseminadas que possam estar as suas indicações, conduzem a esta mesma essência e encontram fundamento e resposta nela. Direito, vontade, consciência moral, lei, eticidade, coisa pública: todas são configurações que surgem do mesmo fundamento. A sua unidade concreta orgânica constitui uma forma eticamente real de grande estilo: o Estado.

Neste sentido deve ser entendida a proposição segundo a qual a «realidade ética» é o cumprimento do direito subjectivo da autodeterminação do indivíduo. Esta realidade ética consciente é, precisamente, o Estado. A liberdade não é arbítrio: é o querer e o agir que se sabe, próprio do substancialmente necessário. As leis do Estado constituem as liberdades do indivíduo. «De facto, toda a lei verdadeira é uma liberdade, pois contém a determinação racional do espírito objectivo, e, deste modo, um conteúdo da liberdade.» [3]

A realidade ética do Estado é o terreno real sobre o qual os indivíduos crescem; é aquele que, no sentido propriamente moral, os produz. Sucede agora o mesmo que acontece, dentro da vida da espécie, na existência natural dos indivíduos; aparentemente os indivíduos são o real; mas, na verdade, realiza-se neles a vida

[1] VIII. 219.
[2] VII. 403 e VIII. 321.
[3] VII. 407.

da espécie grande e unitária. Só falta o ser-para-si da substância universal. Na esfera do espírito corresponde ao sujeito. Por isso cai sobre o indivíduo um reflexo da Ideia, que é a sua liberdade no querer autónomo do direito objectivo.

Logo, é utópico querer separar o homem do Estado, pretender educá-lo de outro modo que não seja em e para ele. A tentativa de Rousseau de «alienar o homem das leis universais» foi um esforço vão. A «vida universal do presente» é mais do que a obstinação de um pedagogo divorciado da realidade. «Ainda que a formação da juventude tenha de fazer-se na solidão nem por isso se deve crer que a fragrância do mundo espiritual deixaria de infiltrar-se através de tal solidão e que o poder do espírito universal seja demasiado débil para apoderar-se desta parte longínqua.» Contra tal crença Hegel opõe as palavras daquele sábio pitagórico que, ao ser interrogado por um pai sobre a boa educação que deveria dar a seu filho, do ponto de vista ético, respondeu: «Fazendo-o cidadão de um Estado com boas leis.» O homem não educa o homem, mas sim o espírito objectivo.

A realização particular deste pensamento fundamental segue o desenvolvimento característico de Hegel. Em primeiro lugar, existe um «espírito imediato ou ético-natural», quer dizer, a família. [1] O seu fundamento, o matrimónio, não é uma simples relação sexual, nem tão-pouco um simples contrato civil, mas sim, também, «unidade espiritual». A sua autoconsciência está no amor, não como «amor caprichoso e meramente subjectivo», e sim como «amor justo e ético». A família, juridicamente, é pessoa, e como tal tem «realidade externa numa propriedade». [2] A propriedade herda-se, embora não seja a família que continua a viver nela, mas sim a estirpe, quer dizer, qualquer coisa de «abstracto que nas gerações cada vez se afasta mais e se desrealiza». [3] A vida da família é necessariamente transitória, não só pela morte dos pais como também segundo a sua determinação, ou seja, pelo crescimento dos filhos, que se tornam independentes. Na educação cumpre este seu destino. E por isso, justamente, a dissolução é a sua própria obra, o seu trânsito para a sociedade civil.

Esta não é ainda o Estado, se bem que não possa existir sem ele. Tem um princípio duplo: por um lado, a «pessoa concreta» e, por outro lado, a «forma da universalidade». [4] «Quando o Estado é representado como uma unidade de diferentes pessoas, quer

[1] VIII. 221.
[2] VIII. 233.
[3] VIII. 244.
[4] VIII. 246.

dizer, como uma unidade que só é comunidade, o que se pensou assim é apenas a determinação da sociedade civil.» O todo não é aqui o fim próprio, cada pessoa singular é o fim de si mesma; as suas necessidades são determinantes e as outras são os seus meios. Também a «comunidade» é, desta perspectiva, apenas um meio. É certo que nela cada um pensa também no bem-estar dos outros, no bem-estar geral. Mas a sua reflexão não vai, em geral, mais além deste.

E o que o homem é, é-o também a sua comunidade, visto que esta consiste em ser um órgão servidor, um sistema teleológico, um *modus vivendi.* «O fim independente da sua realização, condicionado pela universalidade, fundamenta um sistema de dependência multilateral», na qual o direito e o bem-estar dos indivíduos se entrelaçam com o todo. «Este sistema pode considerar-se, em primeiro lugar, como o Estado externo — digamos, como o Estado da necessidade e do entendimento.»[1] É o sucedâneo do Estado verdadeiro, por mais que exteriormente se lhe pareça. «É o sistema da eticidade desagregado nos seus elementos.» E visto que nem os indivíduos nem a totalidade realizam aqui a sua essência, será o campo da «particularidade» e da «totalidade relativa».[2]

A particularidade e a universalidade separam-se e contudo condicionam-se mutuamente. «Uma parece fazer justamente o contrário da outra; por isso supõe que só pode existir quando se protege da outra; no entanto, cada uma tem a sua condição na outra.» A finalidade do indivíduo e a da coisa pública são interpermutáveis: «ao fomentar o meu fim, favoreço o universal e este fomenta, por sua vez, o meu fim».

Os cidadãos de tal Estado são e continuam a ser pessoas privadas. O seu interesse pelo geral constitui a mediação dos seus fins privados através do universal; mas, para isso, têm que fazer-se a si mesmos «anéis da cadeia deste nexo». Acima dos seus interesses e mediante essa conexão impera já, sem ser conhecido, o «interesse da Ideia» que, no processo, se mostra como a tendência para «configurar» a subjectividade do indivíduo através da Ideia ou, pelo menos, «a elevá-lo até à liberdade formal e a universalidade formal do saber e do querer».[3] Mas a formação sucede aqui por um cego «arbítrio das próprias necessidades» sem saber que com as suas mãos está modelando a Ideia. Deste modo, domina uma necessidade sem liberdade.

1 VIII. 247.
2 VIII. 248.
3 VIII. 251.

Os temas da sociedade civil desenvolvem-se em três momentos: no «sistema das necessidades», nos deveres jurídicos e na «previsão» do contingente (polícia e corporação). O primeiro destes domínios corresponde ao trabalho e à sua diferenciação; e com isso coincide a formação da condição social. Os deveres jurídicos começam com a legislação. Em cada povo e em cada época existe o «profissional» para legislar, pois a lei vigente tem de ser revelada e conhecida. Perante a lei, o delito é uma acção ilegal: é a «violação da coisa comum». Desta maneira, a acção é considerada sob o ponto de vista da sua perigosidade para a sociedade, «mediante a qual, por um lado, a grandeza do delito se fortalece, mas, por outro lado, o poder da sociedade — poder que se tornou seguro de si mesmo — diminui a importância externa da vulneração e produz assim uma grande clemência no castigo da mesma».[1] Com o crescimento da ordem, da segurança e da cultura diminui a dureza do código penal.

Todas as tendências e instituições fluem assim para a verdade da sociedade civil e, deste modo, encaminham-se para a sua superação: o Estado. «O Estado é a realidade da Ideia ética, é o espírito ético entendido como a vontade susceptível de ser revelada, quer dizer, como substancial e clara para si mesma, como a vontade que se pensa e sabe e produz o que sabe na medida em que o sabe.»[2]

Deste modo, o Estado diferencia-se verdadeiramente de toda a espécie de comunidade ou vínculo que só está ao serviço de fins individuais. Certamente que é próprio da sua essência fazer valer os interesses do indivíduo e só poder existir na medida em que os faz valer. «No Estado, tudo contribui para a unidade da universalidade com a particularidade.»[3] Mas a sua essência não se esgota com isso; é o seu próprio fim. Como organismo superior tem o seu ser próprio, o qual conduz a sua vida para além da dos indivíduos. O Estado é o espírito objectivo vivo, e a sua realidade é a do próprio espírito dos indivíduos. Por isso, o Estado, longe de ser algo de secundário e dependente que esteja ao lado da família e da sociedade, é, antes, o primário e fundamental sobre o qual ambos repousam.

Para o indivíduo não é «coisa arbitrária ser membro do Estado», antes é qualquer coisa de necessário. O Estado não é corporação, mas sim «unidade substancial», por ser «a realidade da vontade substancial». A vontade do indivíduo não tem outro

1 VIII. 283.
2 VIII. 312.
3 VIII. 325.

modo de ser substancial senão enquanto é vontade de ser Estado. E ainda que o Estado sirva o seu próprio interesse, não é, no entanto, por si mesmo, servidor deste interesse. «Mas tem uma relação completamente diferente com o indivíduo; ao ser espírito objectivo, o próprio indivíduo tem apenas objectividade, verdade e eticidade, porque é um membro do Estado.»[1]

Aqui justifica-se o princípio segundo o qual só no Estado há verdadeira eticidade e autêntica educação para ela. Existe uma virtude suprema do indivíduo que, com o seu conteúdo, tem raízes no ser do Estado. Hegel denomina-a «virtude política» e define-a como «o querer do fim que é em e para si». Tal querer é a «vontade substancial», que quer o fim substancialmente último. Ao querer semelhante fim, o indivíduo faz saltar os limites da sua finidade e colabora na realização da Ideia. Subjectivamente considerado, reside aqui o seu «direito supremo» e a sua «mais alta obrigação». Mas do ponto de vista objectivo só é a manifestação no indivíduo da substância universal, quer dizer: «o divino, que nele se sabe e se quer», é a realidade do «espírito do povo».

Rousseau teve o mérito de ter reconhecido o carácter da vontade do Estado. Mas só concebeu essa vontade «como o colectivo» produzido a partir da vontade individual, que é consciente. «Assim, à associação dos indivíduos no Estado converte-se num pacto, cujo fundamento está no seu arbítrio, a sua opinião e o seu consentimento expresso e voluntário.»[2] Por isso, não pôde ir mais além de um Estado entendido como compromisso de interesses, e assim desconheceu o substancial. A vontade de todos não é a vontade universal, não é o livre abandono do indivíduo ao que é valioso e supremo em si, quer dizer, ao universalmente espiritual. Acima de tudo, é falsa aquela *Restauração da Ciência do Estado*, que fundamentava a antiga concepção da autoridade do poder estatal baseada na vontade de Deus, mas que em verdade restaurava com ela o arbítrio dos poderes empíricos substituindo a «virtude política» pela superstição da autoridade; deste modo, o Estado, cujo ponto de partida é um «racional em si mesmo», converte-se na justificação do irracional.

Perante semelhante teoria, Hegel opõe a Ideia do Estado concebido como organismo ético primário, que tem a sua própria lei em si mesmo mas o seu saber de si em nós. Jamais se conhecerá a sua essência partindo da autoconsciência individual ou da liberdade do indivíduo. Apenas se entenderá a partir da essência

[1] VIII. 313.
[2] VIII. 314.

da autoconsciência e da liberdade em geral. «Pois, quer o homem o saiba ou não saiba, a essência realiza-se como um poder autónomo, no qual os indivíduos singulares só são momentos; o Estado é a marcha de Deus no mundo e o seu fundamento é o poder da razão que se realiza como vontade.»[1]

Se do ponto de vista do individualismo mais ou menos crítico examinarmos o Estado empírico, não será fácil ver em tantos valores e instituições «a marcha de Deus no mundo» — não porque o Estado existente não o seja, mas «porque é mais fácil encontrar os defeitos do que conceber o afirmativo». E, assim, cai-se no erro «de esquecer, pela consideração dos aspectos singulares, o organismo interior vivo do próprio Estado». Assim como o indivíduo mais feio, o estropiado ou o criminoso não deixam de ser homens, assim também o Estado mais imperfeito é ainda um Estado. Não obstante o defeito, conserva-se o afirmativo: «a vida». Não corresponde à essência do Estado real ser perfeito, tal como a essência de um Estado perfeito não é a de ser real. No entanto, o racional é nele o real propriamente dito. «O Estado não é de modo algum uma obra de arte, está no mundo, quer dizer, na esfera do arbitrário, do acaso e do erro, e os modos vulgares podem-no desfigurar em muitos aspectos.» Mas qualquer desfiguração é sempre modalidade de uma forma fundamental, da Ideia do Estado.

Hegel desenvolve esta concepção de Estado segundo três aspectos: 1. para dentro, como «organismo que se refere a si mesmo»; 2. na relação dos Estados entre si; e 3. segundo o seu género, entendido como o «espírito que se realiza no processo da história universal». O último ponto pertence já à «filosofia da história». Os dois primeiros constituem o objecto do «direito político interno» e do «direito político externo», respectivamente.

O direito político interno há-de ocupar-se da constituição. Se o Estado é a «realidade da liberdade concreta», nele ter-se-á de passar por alto o desenvolvimento de todos os interesses particulares, pois «através de si mesmo tem que passar para o interesse da parte universal». No Estado antigo, a particularidade «não está ainda desamarrada e livre»; por isso, o particular não retorna, por iniciativa própria, ao universal. Deste ponto de vista, o princípio dos Estados modernos é diferente: «Têm esta imensa força e profundidade — a de permitir que o princípio da subjectividade se complete com os extremos independentes da particularidade pessoal, e ao mesmo tempo de voltar a conduzi-lo à unidade

[1] VIII. 320.

substancial, para conservá-la assim nele.»[1] Por isso, o «Estado moderno» é o Estado propriamente dito. O interesse do indivíduo não é um fim a que o Estado sirva; o indivíduo, em troca, está entretecido com os interesses do Estado — e, certamente, na sua individualidade íntegra — de modo que ele mesmo «tem de se concentrar no Estado» e toda a particularidade, ao procurar o seu interesse, serve o Estado e retorna à substância universal.

A posição do direito e do bem-estar privados está determinada pelo direito político. O Estado é, também aqui, o primário, não só no sentido de um «poder superior» como também no de «fim imanente», o qual — na linguagem de Hegel — significa que o fim não está posto no domínio do interesse privado, ainda que o determine de dentro, a partir da substância, actuando e impondo a direcção. Por isso, os deveres para com o Estado e o direito desaguam passo a passo no Estado. «No cumprimento do dever, o indivíduo tem de encontrar de algum modo o seu próprio interesse, quer dizer, a sua satisfação ou proveito, e a partir da sua relação com o Estado tem de sobrevir-lhe um direito, mediante o qual a coisa universal vem a ser a sua coisa própria e particular.»[2]

Sobre este princípio ergue-se o grande organismo do Estado. Na aparência é o mesmo princípio da sociedade civil; mas, na verdade, é a sua inversão e, por isso, a sua superação em qualquer coisa de mais alto. O meio e o fim trocaram os seus lugares. O fim último e imanente é a alma deste organismo. Todo o particular, quer o queira, quer não queira, está ao seu serviço. Mas eticamente, é a vontade da pessoa, na medida em que ela também quer a coisa comum por causa de si mesma. Em semelhante vontade, o Estado tem o seu-para-si. Os indivíduos, como «multidão», são o «material» do Estado: têm em si a unicidade e a universalidade; como pessoas privadas e ao mesmo tempo «pessoas substanciais» são «reais»; e nas instituições «— que são o universal em si dos seus interesses particulares — têm a sua autoconsciência essencial».[3] Por isso, as instituições constituem a armação do edifício do Estado. São a sua «constituição», isto é, «a racionalidade desenvolvida e realizada no particular».

A ideia hegeliana da constituição está totalmente dominada pela exigência de uma interpenetração harmónica e orgânica de todas as funções e instituições. Toda a solidificação dogmática das formas, toda a intervenção de outros poderes extra-estatais,

[1] VIII. 322.
[2] VIII. 324.
[3] VIII. 327.

por exemplo, do eclesiástico, é inorgânica e embaraça o processo da sua «vida orgânica». As instituições não devem ser «inertes» — e toda a perpetuação religiosa torna-as inertes — mas sim móveis. Qualquer determinabilidade tem de seguir a vida do espírito objectivo, tem de poder dissolver-se nele, pois «na dissolução voltam a produzir-se».[1]

Também é inorgânico «pôr só o abstracto acima do Estado», como sucede em muitas teorias filosóficas que o têm por objecto. Como exemplo, Hegel cita a ideia fichtiana do «eforado» que «é um contrapeso, inventado por ele, do poder supremo».[2] O Estado não se pode «fazer» sobre a base de uma teoria acerca dele. É qualquer coisa de real e vivo, e traz consigo as suas necessidades internas. Só pode crescer organicamente do seu próprio princípio e para cada época e povo ter uma única e necessária forma «adulta».

É uma questão discutidíssima a de estabelecer «quem deve fazer a constituição». À primeira vista a pergunta parece justificada. Mas numa consideração mais atenta evidencia-se como desprovida de sentido. «Pois semelhante pergunta dá por suposto que não existia constituição alguma e que só estavam juntos um mero montão atomístico de indivíduos», o que é falso. Onde há um povo, há sempre uma coisa pública, um espírito objectivo que tem formas próprias. Na vida dos povos, a constituição não está no ar, antes cresceu organicamente, e como tal existe. «Mas se aquela pergunta desse por suposta uma constituição já existente, isto significaria fazer uma variação, e o suposto de uma constituição implica imediatamente que a variação só se pode fazer por um caminho conforme à constituição. Mas, realmente, é por demais essencial que a constituição, não obstante ter surgido no tempo, não seja considerada como algo realizado.»[3]

O positivismo histórico de Hegel, que sem razão se tem entendido como uma justificação da política prussiana da restauração, coincide com esta concepção. Hegel responde afirmativamente às constituições existentes, na medida em que cresceram organicamente do ser histórico de um povo, pois de facto são realizações do racional, dentro dos limites da individualidade de um povo, e estão vivas enquanto nelas continuam o seu desenvolvimento. Por isso é utópico querer, a priori, dar uma constituição

[1] VIII. 347.
[2] VIII. 356.
[3] VIII. 359.

a um povo, visto que «cada povo tem, por sê-lo, a constituição que lhe é adequada e lhe corresponde».[1]

A constituição melhor em si mesma não é a melhor para um povo determinado. Napoleão deu aos Espanhóis uma «constituição melhor» do que aquela que eles tinham, mas ela não pôde tornar-se a sua. O feito artificialmente não é o crescido. O espírito do povo tem de estar maduro para a forma estatal que ele deva ter; de outro modo a dita forma não pode subsistir como a sua própria. «Assim, a constituição de um povo determinado depende, em geral, da modalidade e cultura da autoconsciência do mesmo; nisso residem a sua liberdade subjectiva e a realidade da constituição. A condição fundamental é a seguinte: «O povo tem de ter, com a sua constituição, o sentimento do seu direito e da sua condição.» Nisto consiste a diferença entre o crescido historicamente e o feito em forma artificial. Uma constituição é «o trabalho de séculos, é a Ideia e a consciência do racional, na medida em que estas se têm desenvolvido num povo».

À conhecida doutrina da «separação dos poderes» do Estado Hegel opôs, como antítese, a exigência da sua unidade e totalidade. Os poderes legislativo e executivo não se devem separar até ao ponto de destruir a unidade do Estado. Determinar o universal e subordinar a ele o particular são, por certo, funções diferentes, e têm de ter autonomia. Mas esta «separação» perde o seu sentido quando se converte num desgarrar. Fiel ao modo de sentir da sua época, Hegel põe o «poder do príncipe», tal como existe nas monarquias constitucionais, no posto mais alto. É a forma própria da «soberania do Estado».

Esta forma opõe-se ao «pensamento confuso» da soberania do povo, que abre as portas ao capricho das psicoses das massas. Por isso, ainda que prescindamos da posição monárquica de Hegel, neste pensamento radica-se a concepção segundo a qual a condução suprema do Estado só pode estar num indivíduo que, com a sua responsabilidade pessoal, assuma a responsabilidade do todo. A massa como tal não pode fazê-lo. Está aprisionada pelo capricho dos interesses particulares. A ideia da «majestade» é «ideia do não movido pelo arbítrio».[2]

Hegel foge muito bem aos extremos. A multidão não é desprezível. Nela oculta-se a liberdade subjectiva do indivíduo, e esta é qualquer coisa de último, na qual nenhum poder do Estado pode penetrar. Mas a sua exteriorização nos assuntos do Estado está submetida a todas as deficiências da subjectividade, e, por

[1] VIII. 360.
[2] VIII. 373.

isso, muito longe de ser sem mais a expressão do espírito objectivo. Aqui reside a raiz de uma antinomia interior: é a antinomia da «opinião pública», que Hegel desenvolve com êxito chegando até ao problema da imprensa diária.

Na opinião pública existe necessariamente «a verdade e o erro infinito». Contém em si «os princípios eternos e substanciais da justiça, o verdadeiro conteúdo e o resultado de toda a constituição, quer dizer, a legislação e a condição universal em geral»; mas só «na forma do são entendimento humano». Nela o fundamento ético está atravessado por uma série complexa de preconceitos. E «deste modo, introduz-se toda a contingência da opinião, a sua ignorância e extravio, o seu falso conhecimento e apreciação».[1]

Por isso, por um lado, a opinião pública pode significar: *vox populi vox dei* e, por outro lado, «a massa pode aplicar um golpe, nisso é respeitável; mas, quando julga, é lamentável» (Goethe). O facto de ela se ocupar de qualquer coisa de sério não é critério algum do substancial. Em troca, é substancial o interno, donde, em última instância, brota. «Mas isto não pode ser conhecido, a partir dela própria, justamente por ser o substancial de si e para si mesmo.»

Semelhante conhecimento não é próprio da multidão. Nada é mais fácil do que enganar e extraviar a opinião pública, como a experiência o mostra. O político sabe aproveitar-se disso, frequentemente, para a prosperidade da coisa pública. Mas a germinação do bem tem, deste modo, tão pouca garantia como a que oferece a subjectividade do condutor. Por isso, a questão-limite da política e da moral, a saber: «se é lícito enganar um povo», é difícil de decidir. Hegel resolve-a diferenciando o substancial do acidental. «Ter-se-ia de responder que não é lícito enganar um povo no que se refere ao fundamento substancial, quer dizer, à essência e carácter determinado; mas o povo é enganado por si mesmo devido ao seu modo de conhecer estas coisas e julgar sobre as suas acções, acontecimentos, etc.»[2]

A opinião pública merece respeito e ao mesmo tempo desprezo. Contém realmente o essencial, mas nunca se sabe por detrás de que preconceito se esconde. E visto que não proporciona critério algum, «a primeira condição formal para qualquer coisa de grande e racional será tornar-se independente dela. Por

[1] VIII. 409.
[2] VIII. 410.

seu lado, é certo que a opinião pública o admitirá depois, o reconhecerá e o converterá em um dos seus preconceitos».[1]

É verdade que a opinião pública não dá critério algum acerca daquilo que seja verdadeiro nela, antes espera, por assim dizer, que se lho diga. O critério tem de lhe ser dado, e não faltam aqueles que lho trazem. «Encontrar o verdadeiro nela é questão dos grandes homens.» E o grande homem é justamente aquele que sabe dizer-lhe o que está oculto nela, o que a sua vontade é propriamente. Por si mesma não o sabe. Mas quando alguém o expõe e executa, o seu saber é certo e imediato.

À soberania interna corresponde a soberania externa, ao direito político interno, o direito internacional. O Estado entre os Estados é apenas um indivíduo. O seu comportamento em relação aos demais Estados é individual. Nesta conduta, a autonomia do Estado, entendida como o «ser para si do espírito real», é a primeira liberdade e a honra suprema de um povo.»[2] Com respeito a ela, retrocede a pessoa individual e o seu bem-estar, que passa a ser um meio. Inclusivamente, compreende-se a si mesma como tal, na medida em que voluntariamente se sacrifica àquela autonomia. A virtude formal desta intenção moral é a valentia. Em oposição à ideia kantiana de uma paz eterna Hegel defende a guerra, não só como qualquer coisa necessária mas também como saudável. Tinha diante de si o caso da regeneração da Prússia depois das guerras napoleónicas.

Todo o direito internacional e toda a arbitragem entre nações têm os seus limites no facto de não existir autoridade alguma que impere sobre semelhante direito e lhe confira força. A relação entre os Estados só tem a sua própria soberania como princípio. «Na medida em que se encontram na sua condição natural, uns estão contra os outros e os seus direitos não têm realidade numa vontade universal constituída em poder sobre eles, mas sim na sua vontade particular.»[3] Toda a determinação universal que entre elas constitui um vínculo internacional está necessariamente num mero dever ser.

O único poder efectivo que, por cima de tal dever ser, existe na relação dos povos e Estados é completamente diverso, radicalmente diferente de qualquer relação jurídica e institucional. É o poder em marcha da história universal que pertence a outro aspecto do espírito objectivo.

[1] VIII. 411.
[2] VIII. 416.
[3] VIII. 426.

5. Filosofia da história

Com a filosofia da história inicia-se uma outra dimensão da consideração correspondente a outra dimensão do próprio ser espiritual: à temporalidade. O espírito objectivo é real, e todo o real tem a sua existência no tempo.

O tempo é o modo de ser em virtude do qual o existente aparece dividido na sucessão das suas fases, sem que jamais consiga reunir-se como totalidade. A história é o «devir» do espírito, que, por certo, não tem a sua verdade num resultado final, mas sim no todo do processo, de tal maneira que uma fase qualquer dele é parcialmente verdadeira e falsa. Confirma-se aqui a lei metafísica do «todo», em virtude da qual as fases do processo não desaparecem no seu transcurso, antes se conservam, por serem o essencial no todo. Ora bem, a história é o processo temporal do ser espiritual, na medida em que este expõe a sua substância nas fases da evolução. E a totalidade do peculiar destas fases constitui o todo do ser espiritual. Por isso, o essencial do particular provém dele. A lei da substância é a legalidade própria que existe na transformação do acidental.

Em nenhum outro domínio a tese metafísica fundamental de Hegel — de que o Absoluto é razão — tem importância tão decisiva como na filosofia da história. Em nenhuma outra parte o carácter dogmático de tal tese se descobre tão visivelmente como aqui. A filosofia só proporciona ao problema da história um único pensamento — assim declara Hegel na Introdução às suas *Prelecções* —, o simples pensamento da razão, a saber: «que a razão domina o mundo, que portanto a história universal tem decorrido também racionalmente».[1]

Para a ciência histórica esta ideia é um suposto, mas para os filósofos é um «conhecimento que se manifesta especulativamente». A marcha da *Fenomenologia* e, em não menor escala, a da *Lógica* são válidas como prova: a razão é substância, quer como força motora de todas as coisas, quer como matéria e forma. Fora de si carece de todo o material; não tem força alguma ao seu alcance. É o todo no todo, e tudo surge dela. Por isso, o desenvolvimento do espírito objectivo no tempo — a que chamamos história — é também um processo dominado pela razão, e só pode ser filosoficamente concebido se se parte da essência desta.

[1] Philosophie der Waltgeschichte (Lasson) I. 4.

Mas entendê-la filosoficamente significa concebê-la a partir da sua necessidade interior, com exclusão do contingente. Se com Hegel identificarmos contingência e «necessidade externa», com semelhante princípio eliminaremos do curso da história a vasta série dos factores exteriores, que o historiador tem diante dos seus olhos. Resumindo: a concepção hegeliana da história é puramente teleológica. A história é um processo evolutivo dirigido para um fim, e nele todo o acontecer está dirigido objectivamente para um «fim último do mundo». Mas o fim último é o ser-para-si do espírito objectivo, quer dizer, o seu completar-se, autonceber-se e auto-realizar-se. Por isso, a história universal é «a imagem e o facto da razão».

Hegel sabe muito bem que esta sua tese fundamental não é, de modo algum, evidente, que o historiador, fiel aos factos, a recusará irremediavelmente, porque entenderá por «captação fiel» qualquer coisa completamente diferente. Mas Hegel vem ao encontro destas objecções afirmando que tão-pouco o historiador é «passivo» na sua concepção pois «traz as suas categorias consigo e vê o existente através delas». No entanto, é pertinente perguntar se são as categorias adequadas. «O verdadeiro não reside na superfície sensível; a razão não pode dormir ante tudo o que deve ser científico e tem de aplicar a reflexão. Quem encarar o mundo racionalmente, será por ele visto racionalmente: ambas as coisas se determinam entre si.» [1]

A concepção histórica de Hegel está posta, assim, sob o signo da fé na Providência. Mas nele esta crença diferencia-se muito essencialmente, tanto de uma fé ingénua nela como da religiosa, porque para Hegel o fim e os caminhos da Providência não são, de maneira alguma, imperscrutáveis, já que o homem participa, de certo modo, dela. O fim último é completamente cognoscível, ainda que nem sempre seja possível reconhecê-lo no particular. As categorias da concepção histórica, nas quais, em princípio, a Providência se torna transparente, são três: a da variação, a do rejuvenescimento e a da razão. Todo o ser espiritual tem a sua maturidade, o seu ocaso e a sua decadência. Mas também tudo tem o seu renascimento, a sua reaparição mais alta e aclarada. Em qualquer decadência e rejuvenescimento, o sentido do grande espectáculo assim como a sua justificação reside no princípio racional que exerce a direcção. [2]

Estas definições expõem um optimismo histórico imenso, perante o qual a *Teodiceia* de Leibniz é modesta. Hegel sabia-o

[1] Loc. cit. 7.

[2] Loc. cit. 10-12.

perfeitamente. De modo expresso denominou «teodiceia» a sua consideração da história. «Sucede que na história universal é-nos posta ante os olhos toda uma massa de males concretos.» A ideia de Leibniz consistia em conceber o mal do mundo para reconciliar o espírito pensante com o negativo. Mas as suas «ainda eram categorias abstractas e indeterminadas». Hegel pretende, em troca, alcançar uma justificação de Deus muito mais radical partindo da história. «Esta reconciliação só pode ser alcançada pelo conhecimento do afirmativo, quer dizer, por um conhecimento no qual o negativo, subordinado e superado, desaparece.» [1]

Para Hegel o processo histórico consiste neste desaparecimento progressivo do negativo ou, expresso positivamente, é a auto-exposição pura e contínua do espírito que se conhece a si mesmo. Semelhante optimismo está muito longe de ser eudemonológico e medido com normas humanas. A história não é a realização da felicidade, mas sim da razão, que é o valor de todos os valores.

A razão que se sabe a si mesma é espírito, e só este tem história. História não é qualquer acontecer temporal, unicamente o é o que sabe o que é. O homem é um ser histórico porque se ergue sobre o mundo natural e, opondo-se-lhe, entra «num segundo mundo», no do espírito. [2] Nisso se distingue do animal. Não é simplesmente o que é em si ou segundo a sua determinação, mas antes o homem é assim porque ele mesmo se faz. «Tem de conquistar tudo, justamente porque é espírito.» A actividade espiritual consiste «em sair do carácter do imediato, em negá-lo, e deste modo retornar a si mesmo; para isso tende a sua actividade. O espírito só é o resultado». [3]

Ora bem, para ser plenamente espírito o homem tem que fazer-se um «ser livre». O espírito é, essencialmente, liberdade, e existe na sua forma mais pura como pensamento. Assim surge na *Lógica*. Mas esta é a sua forma mais abstracta. Na sua realidade mais concreta aparece no teatro da história universal, que é o desenvolvimento progressivo da liberdade. Nela o espírito eleva-se cada vez mais, superando assim a esfera do seu ser-fora-de-si, que é a do seu encadeamento. Mas quando chega a si mesmo, quer dizer, quando se apreende a si mesmo, é livre.

Já na *Fenomenologia* Hegel tinha mostrado que a autoconsciência era a verdade da consciência. Ora bem, por natureza o espírito é autoconsciência. Ao não tomar consciência do que é,

[1] Loc. cit. 25.

[2] Loc. cit. 27.

[3] Loc. cit. 35.

é espírito incompleto. Tal relação aparece concretamente na história, dada no fenómeno. A consciência histórica é o saber que o espírito tem de si mesmo. O espírito objectivo é o sujeito do acontecer histórico, o seu destino está na história universal. O espírito subjectivo, em troca, é a consciência deste acontecer. Mas, na medida em que todo o espírito subjectivo está incluído no objectivo este conceber-se-á a si mesmo na consciência histórica, porque o historiador — como filho da sua época — é portador histórico do espírito objectivo, quer dizer, nele teve o seu nascimento e por ele está plasmado na sua totalidade. E concebe-se, por certo, tal como se expõe a si mesmo nas formas complexas do seu caminho.

Semelhante autoconsciência não se cumpre só no historiador científico, isto é, não se mostra só nos epígonos. Existe também uma autoconsciência concomitante que segue o processo do ser espiritual, pois há uma consciência histórica do presente, um saber no homem da sua própria historicidade, do seu carácter de estar condicionado pelo devir. E só pela existência desta autoconsciência o homem se torna um ser histórico. A trama da consciência histórica, dentro do acontecer historicamente real, é a respectiva e vitalizada autoconsciência do espírito objectivo. E o seu incremento histórico constante é o próprio devir da história do espírito.

Na prossecução destes pensamentos, Hegel chega até à raiz do ser espiritual. O espírito faz-se necessariamente «uma representação determinada de si mesmo, daquilo que é essencialmente; daquilo que é na sua natureza». Por isso, logra ter um conteúdo e não «porque o encontre». Pelo contrário, «faz-se o seu próprio objecto, ou seja, o conteúdo de si mesmo. O saber é a sua forma e o seu comportamento, mas o conteúdo é o próprio espírito. Assim, segundo a sua natureza, o espírito é para-si-mesmo, ou é livre».[1]

Hegel aclara esta relação comparando-a com a matéria. Esta é grave e por estar desprovida de unidade está dividida e dispersa. A tendência para a unidade é a gravidade. Ela procura a sua unidade porque não a tem. Por isso, trata de superar-se, de alcançar o seu contrário. E se o alcançasse «já não seria matéria, mas, como tal, teria sucumbido». Com o espírito sucede o inverso. O próprio dele «é ter um centro em si». Também o espírito tende para a unidade, mas nem por isso aspira a sair de si, antes retorna a si mesmo. «Não tem a unidade fora de si, antes constantemente a encontra em si mesmo. O espírito está no interior de si mesmo

[1] Loc. cit. 31.

e consigo mesmo. A substância da matéria é extrínseca; o espírito, pelo contrário, reside em si mesmo, o qual é, justamente, a liberdade.»[1] Esta, tal como Hegel a entende, é simplesmente a não-referência a outra coisa — o que seria um depender do outro — mas sim a mera relação a si mesma.

Ao espírito é-lhe essencial a tendência para realizar a liberdade, visto que esta não lhe é dada como uma oferta, não tem, de modo algum, um «ser calmo», pois só pode ser real na luta. Consiste «numa negação constante daquilo que ameaça anular a liberdade». Tal é o eterno paradoxo da essência do espírito, que só é vindo a ser e que só pode vir a ser enquanto já é. «A ocupação do espírito é a de produzir-se, a de fazer-se objecto de si mesmo, a de saber-se por si mesmo; assim é para si mesmo.»[2] Na essência do espírito a lei do ser material está voltada ao contrário.

Também historicamente o espírito só realiza a sua essência ao conceber-se. Por isso, a sua autoconcepção é a realização de si mesmo, pois uma liberdade que não se conheça é algo de impossível. Quando o espírito não sabe que é livre «então é escravo e contenta-se com a escravidão e ignora que ela não lhe convém. A sensação da liberdade é aquilo que torna o espírito livre, ainda que em si e para si seja sempre *livre*».

Por esta razão, o homem, naquilo que o constitui, é posto por ele mesmo e tem de fazer-se o que é. Isto é válido para ele na qualidade de indivíduo, mas também como espírito objectivo. «O espírito da história é um indivíduo, quer dizer, a natureza universal; mas, também, um indivíduo determinado, ou seja, um povo em geral, e o espírito que temos de encarar é o espírito do povo.» Ora bem, este conceito do espírito do povo alcançou, na filosofia da história de Hegel, certa popularidade. Por isso se tem abusado dele. Em contraste com esta vulgarização é preciso fixar rigorosamente a determinação hegeliana desse conceito, para chegar assim a uma compreensão da coisa. O espírito do povo não é mais do que o próprio espírito histórico, objectivamente individualizado — ao mesmo tempo diferente da universalidade de espírito objectivo e da singularidade do espírito individual do homem. Comparado com este, é o substancial no qual os indivíduos têm as suas raízes; comparado com aquele é uma configuração histórica determinada e irrepetível no seu nascer e morrer temporal. Por isso, o espírito do povo existe, como os próprios povos, no plural.

[1] Loc. cit. 32.
[2] Loc. cit. 33.

Mas a individualidade dos espíritos dos povos não consiste simplesmente no carácter único que eles têm dentro do acontecer universal. É como a individualidade das pessoas singulares, qualitativa. «Os espíritos dos povos voltam a diferenciar-se de acordo com a representação que têm de si mesmos.» Semelhante representação pode captar a essência do espírito de um modo superficial ou profundo, e disso dependerá, num povo, a constituição do direito, da eticidade e do Estado, que «são o conceito que o espírito tem de si», pois nas suas instituições o espírito faz-se de acordo com o que sabe de si, de tal modo que realiza na história o que concebe de si mesmo. «E a consciência última, para a qual tudo concorre, é esta: o homem é livre.»[1]

Hegel soube caracterizar profundamente a essência do espírito do povo pela sua relação com o indivíduo, que é, na vida e actividade de um povo, o substancial, «ainda que os indivíduos não o saibam». A consciência universal constitui para os indivíduos a sua «atmosfera». O indivíduo, «que não sabe de outra coisa», é educado nela; mas, ao mesmo tempo, a dita consciência é mais do que educação. «Esta consciência desenvolve-se a partir do próprio indivíduo, quer dizer, não lhe é ensinada: o indivíduo permanece nesta substância.»[2]

Assim, pois, entre o espírito do povo e o indivíduo há uma relação recíproca e imanente. Ambos se sobrepõem, e todo o conceber de um é também conceber do outro. «Nenhum indivíduo pode ir mais além desta substância», necessariamente permanece nela. Jamais se pode diferenciar do espírito do povo, tal como um indivíduo se diferencia doutro. Mas os grandes espíritos de um povo não são os que saem fora do seu espírito, são os que o concebem e sabem actuar de acordo com essa concepção. A sua grandeza é visível quando têm força para conduzir o povo «segundo o espírito universal». Justamente neles a individualidade como tal desaparece e aflora o universal.

Hegel distingue o espírito do povo do «espírito universal». É a totalidade do espírito divino, tal como se desdobra na história. Os espíritos dos povos são as suas particularizações, fases do seu desenvolvimento. «O espírito particular de um determinado povo pode perecer, mas é um anel na cadeia da marcha do espírito universal, e este espírito universal não pode perecer.» São os membros de um único e grande processo, e a sua ordenação no tempo, entendidos como existências separadas, é a ordenação de

[1] Loc. cit. 36.
[2] Loc. cit. 37.

uma série necessária de conteúdo, tal como foi prescrito pelo fim último do todo.

O grande exemplo empregado por Hegel para ilustrar esta situação é o desenvolvimento notório da humanidade no saber da sua liberdade. Os povos orientais ainda não «sabem» «que o espírito ou que o homem, como tal, é livre em si», e «por não sabê-lo, não o são».[1] Segundo o seu conceito, só um é livre: o déspota. Os Gregos sabem já mais acerca da liberdade: «sabem que alguns são livres» e dentro dos limites desta consciência da liberdade «foram livres». Mas unicamente com a concepção cristã do homem se introduz pouco a pouco o saber de que todos são livres, porque o homem como tal é livre. No entanto, a representação desta ideia no ser mundial e a sua penetração na existência do espírito objectivo foram um processo lento de muitos séculos. A história dos povos ocidentais está nas fases de semelhante processo.

Por este motivo, é válido o princípio seguinte: «A história universal é o progresso na consciência da liberdade»[2], pois unicamente essa consciência da liberdade é a «realidade da liberdade». Mas na medida em que o progresso tem uma direcção inequívoca e o processo, considerado em grandes linhas, não é reversível, o posto que o espírito do povo — segundo a sua consciência da liberdade — ocupa no processo total do espírito universal é também completamente inequívoco. Sê-lo-ia, inclusivamente, fora de uma série temporal, pois o desdobramento da Ideia só alcança, em cada povo, uma altura temporal, da qual volta a cair. Mas esta limitação não diz respeito à continuidade do todo. A grande linha do curso do espírito universal não se pode caracterizar por semelhante despenhamento. Só o espírito do povo sucumbe e morre, e tão depressa cai como outro se levanta a maior altura; o espírito universal, porém, passa, por cima da sua decadência, para outros povos. Com o apogeu destes alcança mais um grau, para depois também os deixar cair. Quando um espírito do povo se despenha, já passou, por cima dele, o espírito universal.

Cada povo tem, pois, o seu próprio «princípio» que, ao mesmo tempo, é a sua finalidade no mundo. «Se logrou alcançar este fim, já não tem nada que fazer nele.» Mas de modo algum tal princípio lhe está posto ante os olhos, como um fim. No começo «está envolvido na forma dum impulso obscuro». O facto de o espírito do povo «se fazer» pouco a pouco «objectivo» já não pertence

[1] Loc. cit. 39.
[2] Loc. cit. 40.

à evolução histórica, pois a história de cada época põe ante os olhos de um povo a sua respectiva finalidade do presente. O espírito do povo sabe-o, mas não se conhece a si mesmo como a sua meta final. É-lhe implícita a tendência para conceber-se. Inclusivamente a sua finalidade actual constrange-o para isso, porquanto para o espírito o supremo é apreender o seu próprio princípio. E com o tempo realiza-o. «Mas esta realização será simultaneamente a sua decadência, que assinalará a entrada de outro grau, de outro espírito. O espírito singular de um povo realiza-se quando passa, como princípio, para outro povo. E deste modo manifesta-se uma duração, quer dizer, um nascimento e dissolução do princípio dos povos.»[1]

Se se tivesse de fazer valer a proposição segundo a qual o espírito é aquilo que ele sabe de si mesmo, não menor vigência teria de ter a outra proposição — a que estabelece que o espírito é o que faz, pois que a sua obra é a sua objectividade. No pessoal e individual a diferença entre o ser íntimo e as suas acções é admissível, porque aqui colaboram as «contingências» da vida externa. Mas na vida dos povos o contingente nivela-se. O próprio povo constrói o seu destino. No decurso da vida experimenta a sua capacidade e o que vale. Pode experimentá-la pelas suas acções. O homem, como ser histórico, submete-se à proposição segundo a qual «a série das suas acções é ele mesmo». O externo constitui, por essência, a exteriorização do interno. Toda a diferença entre intenção e execução só é «subtileza vã». O pensamento histórico deve-se ater ao visível, visto que a história é o processo que exibe o espírito objectivo, quer dizer, a história é a sua manifestação. «Os povos são o que fazem.»

O fundamento disto reside, por sua vez, na essência do espírito como tal, que em princípio é actividade e acção. E por isso, «faz-se o que é em si mediante a sua acção e as suas obras; assim se torna objecto porque se tem ante si como existência».[2]

O obrar do espírito do povo consiste em «fazer-se para um mundo presente». Toda a extensão da sua vida e das suas instituições pertence a este seu «mundo». O indivíduo encontra perante si um «mundo já constituído» e só se pode incorporar nele. Tal é o que sucede, pelo menos, nos «períodos de produção» felizes, nos quais o povo actua «para o fim do seu espírito». E este obrar é em si mesmo «ético, virtuoso e poderoso». É o período que corresponde a um abandono à vontade interior forte e a uma repulsa por tudo o que a impede ou ameaça.

[1] Loc. cit. 42.
[2] Loc. cit. 44.

Se este processo se completa, «o povo fez-se por meio das suas obras», e o seu ser em si — a sua determinação — ter-se-á tornado realidade. Então inicia-se outro período: «o espírito goza» as suas obras, que constituem o seu próprio mundo, e a actividade deixa de preencher a sua essência. Mas visto que o espírito é essencialmente activo, também ele mesmo deixará de ser o que essencialmente era. E também lhe pertence tal mudança de rumo até à decadência e morte. O espírito limitado é perecedouro. «Ao período em que o espírito é ainda activo corresponde-lhe a época mais bela, a juventude de um povo.» A beleza consiste na penetração profunda dos indivíduos dentro do espírito comum. Se a tensão abranda, realiza-se o fim, «inicia-se o hábito de viver, e assim como o homem morre por causa do hábito da vida, assim também o espírito do povo perece na satisfação de si mesmo».[1]

Mas nesta decadência do espírito do povo não só se liberta a individualidade, como também determinados aspectos do espírito objectivo logram ter validade — antes de tudo, os que pertencem ao reino do pensamento: a ciência e a filosofia. Mas não podem deter a decadência. O produto tardio do espírito não desperta novas forças e formas, é só a plenitude da velha configuração, a saber, o seu ser-para-si.

O espírito do povo perece de «morte natural», que não consiste necessariamente num desaparecimento geográfico real. Também pode mostrar-se nos povos «como nulidade política». Com esta morte natural do espírito do povo não cessa a existência externa do seu corpo, mas sim o que era a sua alma, quer dizer, a realidade do seu princípio, que, como todo o real, está submetido à fugacidade. O povo deixa de «ser o portador do conceito supremo, o que o espírito concebeu de si mesmo. Pois todo o povo está no tempo, e é válido aquele que concebeu o conceito supremo do espírito. Pode ser que existam povos que careçam de tão alto conceber, mas na história universal são postos de lado».[2]

Nestas determinações mostra-se claramente a posição que Hegel assinala ao espírito do povo, dentro do espírito universal. Esta posição é o destino necessário do individual no universal. E, no entanto, semelhante destino não é o da relação entre o indivíduo e a espécie. A espécie volta a gerar-se simplesmente no indivíduo e a série dos indivíduos é uma série de repetições. A vida da espécie, historicamente vista, é a «história aborrecida de um círculo sempre igual». Esta situação modifica-se sob

[1] Loc. cit. 45.
[2] Loc. cit. 47.

«o sol do espírito». Aqui não há auto-repetição alguma, «antes existem aspectos cambiantes pelos quais o espírito se vai dando em configurações sempre diferentes; é um progresso essencial».[1] Dentro do ser espiritual, tal progresso fundamenta-se na trama do conhecimento, que tem uma lei diferente da vida. O espírito ao morrer só anula a realidade do que é; mas com isso alcança simultaneamente «o que era». Portanto logra o universal dele mesmo. O espírito universal não morre. Renasce, depois de cada decadência do espírito particular, como novo espírito particular que retoma e conserva a experiência do que já passou. Com o retrocesso do poder criador, o pensamento avança para o primeiro plano e torna-se realidade. A corrupção e a decadência assinalam a hora do nascimento da ciência.

Mas como o criar e o saber se separam, abre-se uma cisão que exige unidade. Ora bem: de facto, o espírito é um espírito; por isso tem o poder de justificar a unidade. A reunião exige o princípio mais alto. O processo da história, visto em grandes linhas, proporciona esse princípio superior, e consiste nisso. Conforma-se ao espírito do povo, que o concebe como «seu princípio»; vai-lhe no encalço, realiza-o e finalmente conhece-o, chegando com esse conhecimento ao cume e cedendo ante um novo espírito. Considerado na sua totalidade, este processo «ajuda o espírito a chegar a si mesmo, ao seu conceito».

Hegel expõe resumidamente o princípio do progresso histórico: «O resultado deste curso é, portanto, que o espírito — ao objectivar-se a si mesmo e ao pensar o seu ser — destrói, por um lado, a determinabilidade do seu ser e, por outro lado, capta o universal do mesmo, dando assim uma nova determinação ao seu princípio. Com isto modifica-se a determinabilidade substancial deste espírito do povo, quer dizer, o seu princípio é outro, e, na verdade, mais alto.»[2]

O modo como se realiza semelhante trânsito e superação constitui o pensamento nuclear da filosofia da história hegeliana, e segundo uma determinação própria de Hegel é a chave para a compreensão de todo o sentido histórico. O avanço da história é uma «necessidade conceptual» interna «da variação», um avanço que mostra a mesma estrutura que o curso lógico da dialéctica. O fruto que o espírito faz amadurecer num povo não cai no regaço que lhe deu nascimento: «não pode gozá-lo». Antes, «é para ele um trago amargo». E visto que, não obstante isso, bebe o

[1] Loc. cit. 48.
[2] Loc. cit. 49.

trago, ele tornar-se-á o seu aniquilamento, «ainda que ao mesmo tempo seja o nascer de um princípio novo». «O fruto volta a ser semente, mas de outro povo, que o há-de trazer à maturidade.»[1] A actividade do espírito consiste em fazer real a sua essência. Essa acção não se cumpre de uma vez, mas sim em forma gradual. Medido com o espírito universal, os espíritos dos povos são graus, «executores da sua realização».[2] Mas o próprio espírito universal «avança desde as determinações inferiores para os princípios superiores, para a concepção de si mesmo, para as exposições desenvolvidas da sua Ideia».

Mediante este avanço torna-se adequado ao mundo. Do seu ponto de vista, a história universal é um verdadeiro «processo divino», no qual o essencial é levado à realidade que, respectivamente, é o racional. O espírito produz-se a si mesmo como «configurações determinadas», e as configurações assinalam as épocas. Cada época tem a sua configuração condutora no povo que avança. O espírito universal explora-se, por assim dizer, para diante, nos povos históricos, a partir da obscuridade da sua inconsciência para o ser-para-si. Vendo pouco a pouco o próprio processo, à medida que chega a ser consciente e teleologicamente dirigido, um espírito do povo cede o seu lugar a outro. «Mais profundamente concebido: o que o espírito encontrou por si são os princípios que está obrigado a realizar.»[3]

Agora entende-se muito bem porque Hegel designou o processo histórico como a teodiceia real do espírito, porque pôde deixar de lado todos os lamentos sobre a fugacidade e nulidade do realizado, toda a expressão do luto pela derrota do nobre no mundo: esses são «sinais da maior superficialidade». A concepção que a filosofia deve procurar para o problema da história é esta: que o verdadeiramente ideal, a Ideia da razão, realiza-se a si mesma, e que nenhum sacrifício do perecedouro é para este cumprimento de preço demasiado alto. O «bem verdadeiro» não só é ideal, mas também poder de produzir-se a si mesmo. Unicamente a impaciência do indivíduo, cuja vida é de breve duração e só tem diante dos olhos o temporal, é culpável de tal desconhecimento. Mas a filosofia é a razão que se sabe e por isso ensina outra coisa ao homem: «que o mundo real é como deve ser; que a vontade racional, o bem concreto, o mais poderoso, é de facto o poder absoluto que se realiza».[4]

[1] Loc. cit. 50.
[2] VIII. 435.
[3] Philosophie der Weltgeschichte (Lasson) I. 52.
[4] Loc. cit. 54.

E com uma expressão mais teológica mostra-se ainda um outro matiz. Deus governa o mundo em virtude de um plano que se realiza na história universal. O conteúdo deste plano é a própria razão. Ora bem, a filosofia é a razão que no saber se penetra a si mesma. O que ela pretende conhecer é «a realidade da Ideia divina» e, por isso, a razão nela consiste na «percepção da obra de Deus». Deus exprime-se a si mesmo na história universal. O homem, entendido como portador da história, está infinitamente longe de ser a expressão adequada da razão. Mas, em virtude de ser o que sabe e compreende a história está, em muito, próximo deste fim. «Entendida como história universal, a razão não iguala a Ideia na vontade do sujeito — somente a eficiência de Deus se assemelha à Ideia. Mas, na representação, a razão é a percepção da Ideia; já pela sua etimologia é o perceber daquilo que foi expresso (Logos) e, por certo, verdadeiro.» [1]

O «percebido» pela razão é, em absoluto, ela mesma. No entanto, não percebe a sua Ideia na sua realidade, mas sim na realidade histórica, na qual «está expressa». «Assim, a filosofia tende para mostrar que o vazio não é ideal algum — apenas que o real é ideal, e que a Ideia se faz perceptível.» [2]

A realização do fim último é vista pelos meios de modo muito desigual, meios que não reconhecem nele o seu alto destino. Movem-se por interesses humanos, pequenos e particulares, pelos desejos, impulsos, anelos, paixões, até pelo egoísmo mais mesquinho do homem médio, tanto como pelos grandiosos projectos dos ambiciosos. E surge esta pergunta: «Como é que a Ideia pode ser o determinante na história, se tem de trabalhar com tais meios? Ou, o que é o mesmo, como é que a Providência pode imperar numa amálgama de indivíduos na qual estes têm a liberdade de fazer ou omitir o que lhes apetece e que, considerados no todo, estão muito longe de tomar a Ideia como fim das suas acções?

Hegel responde a estas perguntas com aquele princípio que, da *Lógica*, conhecemos como «astúcia da razão». A razão não se extravia no meio da sua realização, nem sequer quando é ignorada. Todo o ser inferior é, por essência, ante o superior, um elemento para qualquer coisa de fundamentalmente diverso, ou seja, «é usado», por assim dizer, «contra si mesmo». [3] A lei natural não se destrói, quando madeira ou pedra são usadas para a construção de um edifício: isso é indiferente à determi-

[1] Loc. cit. 55.
[2] Loc. cit. 56.
[3] Loc. cit. 61.

nação mais alta. É certo que os impulsos e paixões do homem aspiram, por si mesmos, a satisfazer-se; mas não lhes é possível impedir que, não obstante a sua aspiração, realizem outra coisa diferente deles. Deste modo chegam a produzir o edifício da «sociedade humana», no qual — sem tê-lo procurado de modo algum — «o direito exerce violência sobre eles mesmos». O facto de assim produzirem o Estado não depende deles mas sim do princípio do Estado, por ser este a ordem pública que assegura o interesse privado, promove e simultaneamente usa para os seus fins próprios mais altos. O homem examina os seus fins particulares, contraria o direito e age livremente; mas, justamente por isso, realiza a ordem jurídica.

O mesmo acontece com a ordem universal: as paixões são o activo. «Não se opõem sempre, de modo algum, à eticidade, antes realizam o universal.» «O interesse pode ser, na verdade, particularíssimo; mas não se deduz daí que ele se oponha ao universal. O universal tem de entrar na realidade mediante o particular.» [1] A astúcia da razão consiste nisto, pois faz com que as paixões do homem trabalhem para os seus fins, e dá-lhes assim uma determinação mais alta, a de ser o externo de algo substancial que se realiza neles. As paixões não o sabem, mas não deixam de auxiliá-lo. Por isso «temos de dizer, realmente, que nada de grande se fez no mundo sem a paixão». [2]

A história universal não começa com um fim consciente, antes o alcança para além dele. E o homem, historicamente entendido, só pode experimentar o que deveras tem querido, no seu resultado. O sentido da acção mostra-se-lhe unicamente na realidade que criou. Assim, pois, o homem está, com certeza, enganado, mas a mentira só se refere ao particular, já que o universal se cumpriu no seu agir. Doutro modo, o seu fazer mentiria à Ideia. Pela sua cegueira, a paixão não pode ver os fins aos quais deve servir. Por isso, é ela mesma a grande mentira para o homem, e a astúcia da razão é a que, na paixão, o confunde.

Desta maneira, «a massa imensa de vontades, interesses e actividades... tem de produzir os instrumentos e os meios para que o espírito universal cumpra o seu fim». [3] A intenção privada é tão passageira como a própria acção. «Mas o facto de na história universal as acções dos homens produzirem e alcançarem, em geral, qualquer coisa diferente daquilo para que elas tendiam» constitui o movimento do imóvel, quer dizer, o curso

[1] Loc. cit. 62.
[2] Loc. cit. 63.
[3] Loc. cit. 65.

do espírito no tempo histórico. Mas a significação do indivíduo neste curso depende essencialmente do rendimento não querido do seu agir. «Os grandes homens da história são os que contêm o substancial nos seus próprios fins particulares e cuja vontade é a do espírito universal».[1] Os seus fins podem ser os do egoísmo, da ambição ou do poderio, mas o sentido da sua acção não está nisso. O agir ultrapassa-os forçosamente. O mistério da autoridade do poderoso consiste em ter verdadeiramente nele o poder de outro, do qual é instrumento.

Ora bem, esta relação inverte-se quando o indivíduo não só vai no encalço dos fins da razão como um sonâmbulo, acertando assim na sua meta, como também quando conhece a parte que lhe corresponde. Em tal caso, o espírito universal não só converte a finalidade pessoal num meio para o seu fim, como também o próprio indivíduo faz do seu fim pessoal o fim universal. Os homens desta espécie são os «indivíduos histórico-universais» propriamente ditos. São os prudentes. Sabem o que devem fazer e os outros obedecem-lhe porque se dão conta disso. A massa quer sempre qualquer coisa e neste algo encontra-se sempre de algum modo o justo. Mas não «sabe» o que quer. «Os indivíduos histórico-universais são aqueles que dizem primeiramente aos homens o que eles querem. É difícil saber o que se quer; com efeito, pode-se querer qualquer coisa e estar, no entanto, na posição negativa, não estar satisfeito: a consciência do afirmativo pode faltar muito bem. Aqueles indivíduos sabiam-no, de tal modo que o que eles queriam é também o afirmativo.»[2]

Claro está que também no seu agir procuram, em primeiro lugar, satisfazer-se a si mesmos; pois se pretendessem satisfazer os outros também, teriam uma vontade do impossível, já que os outros não sabem o que queriam em virtude de não saberem o que a época quer. «Mas resistir àqueles indivíduos histórico-universais é empresa improvável, porque são impelidos irresistivelmente para produzir a sua obra. Esta é, pois, a obra justa; e os demais, ainda que opinem que não é a que queriam, aderem a ela e admitem-na. Para eles é uma violência, que lhes aparece como um poder externo e estranho, contrária à sua vontade suposta; pois o espírito progressivo é a alma interna de todos os indivíduos; os grandes homens, em troca, levam a interioridade inconsciente à consciência. Isso é o que verdadeiramente queriam e assim o grande homem exerce uma violência à qual os demais se rendem, inclusivamente contrariando o seu próprio

[1] Loc. cit. 68.
[2] Loc. cit. 77.

querer consciente. Por isso seguem estes condutores de almas, porque sentem o poder irresistível do seu próprio espírito íntimo, que se lhes opõe.»[1]

A perspectiva imensa que, com esta teoria dos grandes indivíduos, Hegel abre, tem o seu reverso no destino pessoal que atinge tais homens. A sua acção na história aparece-lhes como um poder pessoal, e assim a entendem. Por isso desperta inveja. A inveja afecta o subjectivo, o defeituoso e as paixões, e não é difícil detectar aqui o moralmente negativo. A multidão vê o que está ante os olhos e é injusta para com tudo o que não se lhe assemelhe. Colhe o fruto da acção, mas está à espreita e calunia e derruba o herói que a produz.

A história não é o terreno da felicidade. A sua justiça só se encontra no objectivo do acontecer universal. O indivíduo paga o grandioso que produz com a sua felicidade, o seu corpo e vida. Só a posteridade o vê nimbado pela tragédia do seu destino e conforme a sua grandeza. E mesmo a posteridade o ofende com a «exiguidade» da sua «consideração da história psicológica», que não lhe permite a vigência do grandioso, porque só entende o humanamente pequeno e é cega para aquilo que com as vestes do subjectivo é relevante, do ponto de vista da história universal.

O historiador não deve querer ser mais justo do que o curso real do acontecer universal que pretende conceber. A história, com aquilo que nela há de justo, é a grande justiça, e tanto que também nela se justifica a tragédia do destino individual ou a do povo singular. Por transcender-se constantemente a si mesma e por encontrar, até no aparentemente indiferente da acção privada, os meios de alcançar-se a si mesma é, ao mesmo tempo, história universal e juízo universal (juízo final). Mediante configurações cada vez mais altas, repele o nulo e supera o afirmativo. É o saber crescente que o espírito tem de si. Por isso incorpora toda a autoconsciência do espírito, até a dos epígonos, em cujo pensar a autoconsciência toma a forma do saber histórico.

O saber histórico é só uma forma do ser espiritual. E, por sua vez, tem a sua história. Nela, como em todo o ser espiritual, plasma-se a infância do espírito da sua época, do seu povo, do seu princípio espiritual e do seu horizonte. É espírito objectivo que na eterna indagação de si mesmo segue as suas próprias pegadas. Submete-se a todos os erros e extravios em que estas pegadas se ramificam. Também o espírito objectivo está submetido à lei da história. Também para ele, ela é o juízo universal (o juízo final).

[1] Loc. cit. 78.

6. Estética

Hegel põe por cima do espírito objectivo outro grau, o «espírito absoluto», e esta relação deve entender-se dialecticamente. Também o espírito absoluto é espírito objectivo. Este conserva-se naquele ao estar superado por ele. Acrescenta-se assim outro momento, o ser-para-si daquilo que o espírito objectivo é em-si. Isto é o seu saber intuitivo e concreto de si mesmo. Na história, tal saber é excepcional, e só está presente em alguns graus, «nos grandes indivíduos». Mas o espírito em-si tem outros modos de ser-para-si: a arte, a religião e a filosofia.

Subsiste a questão de saber aqui se a expressão «espírito absoluto» é uma fórmula feliz. Em todo o caso, corresponde-lhe de alguma maneira um carácter absoluto, e só a isso se atende. O direito, a moralidade, o Estado, a eticidade e, não menos, a história universal são — tornados em conjunto — a realização do espírito na realidade. Nesta esfera há combate e luta, imperfeição e fracasso. E se bem que impere o espírito objectivo, como Providência, e se cuide da realização progressiva, o peso da realidade tem de ser vencido em luta constante. Não se permite que o processo se detenha, a meta final continua a ser Ideia. Não porque a Ideia seja inacessível pois que, em certo sentido, está realizada nas fases do processo, mas porque o espírito, que está em processo, continua a ser necessariamente finito. Por isso, subsiste nele, ao longo de toda a realização, a sua contradição com a Ideia.

Esta relação só se modifica numa nova atitude do espírito, por assim dizer, em outra dimensão, a saber: ali onde ao espírito já não importa mais transpor a sua ideia na realidade, quando já não necessita de fazer-se «verdadeiro» no real, mas sim intuir-se na sua essência, em si mesmo, e nesta intuição — mais além de toda a realidade histórica — ser para-si.

Em todos os casos é objectivo (tem qualidade de objecto) por este agir. Pois ao auto-intuir-se, o espírito expõe-se a si mesmo e é objecto da sua intuição. Para além disso, também tal exposição é uma espécie de auto-realização, porque à sua realidade pertence-lhe o seu ser-para-si. Por isso, a arte, a religião e a filosofia são, por sua vez, poderes historicamente reais, que, como todos os demais aspectos do ser espiritual, têm o seu desenvolvimento no tempo e as fases da sua realização nos espíritos dos povos. O espírito absoluto mostra-se, na sua história, como espírito igualmente objectivo.

Ao mesmo tempo ele é espírito subjectivo, com a tendência para conceber-se na sua Ideia como um todo. Semelhante direcção para a Ideia como tal é a que o ergue por cima do peso terreno do processo real e lhe permite ser, em cada fase, o todo. Quando o espírito objectivo se eleva assim sobre as suas finalidades no real, liberta-se deste e pode elevar-se, sem peso, ao reino da idealidade. Assim é o espírito livre, quer dizer, o «espírito absoluto».

Entendido como arte, este espírito absoluto é o que «expõe e intui» a sua essência em liberdade. A intuitividade permite-lhe aparecer nas obras de arte e nos objectos individuais. Entendido como espírito que «apresenta» a sua essência «com devoção», como um todo, é religião em sentido restrito, pois Deus, como objecto do sentir religioso, é o conjunto da sua essência. Finalmente, entendido como espírito que «concebe» a sua essência «por meio do pensamento», e conhecendo, deste modo, toda a representação piedosa como o que na verdade é, constitui o espírito da filosofia.

Com relação a estes três graus articulam-se as esferas do espírito objectivo. Em certo sentido todas elas teriam de considerar-se como pertencentes à religião. Também a arte é revelação do espírito absoluto, e não é por acaso que toda a grande arte tenha nascido, em qualquer época, sobre o solo de um profundo sentir religioso. Mas o facto de também a filosofia ter, no fundo, o mesmo objecto que a religião está atestado pela profunda consciência desta correspondência, visível no labor conceptual dos grandes pensadores, e também pelo grande conflito histórico entre a fé e o saber na sua luta para alcançar o predomínio na concepção do mundo. A filosofia tem, como objecto último e universal, o Absoluto, quer dizer, a mesma essência divina de toda a essência que a religião tem por objecto de crença e venera como revelada.

Todo o serviço à verdade é, no fundo, serviço divino. Por isso nas Belas-Artes manifesta-se o autêntico espírito da religião, e ao saber-se completa-se na verdadeira filosofia. Considerado do ponto de vista do Absoluto, o tão discutido contraste entre a fé e o saber é tão caduco como o que existe na exposição e na revelação entre a visão artística e o ardor piedoso. Não porque tal oposição deixe de existir como diferença de actos, pois precisamente aqui perdura como indelével. O que permanece idêntico é — se se atender ao todo — o objecto dos actos e o sujeito deles; o mesmo espírito conhece o mesmo espírito, nas diferentes formas da sua relação a si mesmo.

Semelhante disposição tem para a Estética de Hegel uma consequência dupla: em primeiro lugar, um vínculo estreito — em verdade demasiado estreito — com as coisas do culto; e, em segundo lugar, o predomínio do conteúdo na valorização

da arte. Ambos os pontos são limitações essenciais, que dificilmente poderiam ter validade actual; mas a Estética de Hegel move-se dentro de tais limites e assim deve ser tomada neles.

Esta circunstância é visível nas divisões que ele põe como base. Distingue três formas de arte, segundo o modo como se expõe a Ideia. E, de acordo com isso, divide a arte em três grupos. O primeiro tipo formal é a «arte simbólica»: nela a Ideia é ainda indeterminada (não conhecida pelo conteúdo) e aspira a configurar-se plasticamente. Entre as artes deste tipo só se conta a arquitectura. Hegel pensa exclusivamente nos templos e nos edifícios destinados a fins eclesiásticos, e por isso considera que esta arte não expõe o conteúdo único, a divindade, mas apenas o seu ambiente, a sua morada.

Como segundo tipo formal Hegel propõe a «arte clássica». Aqui a Ideia surge com determinabilidade plena. Esgota-se na sua manifestação e forma correspondente ao seu conteúdo, pois adopta a forma do ser espiritual, quer dizer, a do homem. Tal é o que conseguem as artes plásticas, que expõem o verdadeiro conteúdo da Ideia, ou seja a própria divindade na sua configuração humana. Deste modo, introduzem a divindade no templo; «ao cair o raio da individualidade sobre a massa preguiçosa, irrompe a divindade, e a forma infinita do espírito, que já não é meramente simétrica, concentra-se e configura-se na corporeidade».[1]

A terceira forma da arte é a «romântica». Nela apreende-se a Ideia na sua espiritualidade. Por essa razão não aparece de um modo que permita captá-la espacialmente no fenómeno. Concentra-se na espiritualidade da própria interioridade humana. Manifesta-se na matéria dos poderes anímicos, no sentimento, na índole da alma, no prazer e na dor. As cores, os sons e a palavra constituem a matéria de semelhante exposição. As artes que correspondem a este tipo formal são a pintura, a música e a poesia. Segundo a concepção de Hegel, pelo conteúdo pertencem ao terceiro momento da situação cultural: à comunidade de fiéis, tal como esta enfrenta «Deus sensivelmente presente». «É a reflexão espiritual em si daquela existência sensível, é a subjectividade e a interioridade animadas, em virtude da qual a particularização, a individualização e a subjectividade se fazem o princípio determinante, tanto do conteúdo da arte como do material que o expõe exteriormente.»[2]

[1] X. a. 109.
[2] X. a. 111.

A ordenação das artes dentro dos seus tipos formais não se deve tomar de modo demasiado estrito. A posição da pintura mostra-o claramente. É patente a sua proximidade das artes plásticas, a espacialidade dos seus meios é a mesma. Mas Hegel, em oposição a isso, chama a atenção para a libertação da materialidade propriamente dita, quer dizer, para a sua elevação acima da «plenitude sensível e espacial do material». Tal é o que a pintura mostra pela sua limitação às «dimensões da superfície».[1]

Ao lado desta ordenação estabelecida pelo conteúdo está ainda a histórica. É visível que com a arte clássica Hegel pensava na arte grega. As notas mencionadas correspondem-lhe sem dar lugar a dúvidas. Tão-pouco se pode duvidar que ali o nascimento da arte estava submetido aos deveres do culto divino. Mas não acontece o mesmo com as outras duas formas da arte. Hegel encontrou na arte oriental a plasmação mais pura da forma simbólica, e na arte cristã do Ocidente a da romântica. Semelhante ordenação histórica — sobretudo com relação à arquitectura ocidental ou à poesia grega — deve entender-se dentro de limites muito facultativos.

O reino do «belo» não se limita à arte. A beleza existe por toda a parte, tanto na natureza como no mundo do espírito humano. Hegel reuniu tudo isto sob o título de «belo natural». A Ideia do belo é aqui a mesma que na arte. Mas irrompe em realizações que não lhe permitem manifestar com pureza o seu conteúdo, ainda que não existam em virtude de tal manifestar-se, mas sim só implicadas por ele.

A esta amplitude da posição corresponde a determinação substancial do belo. Neste ponto, Hegel é platónico. A Ideia do verdadeiro e do bem coincide perfeitamente, segundo ele, com a do belo. No fundo, só há uma Ideia, *a* Ideia, a saber: tal como a *Lógica* a desenvolveu, quer dizer, como o ser-para-si do conceito. Em todas as coisas, em todos os seres vivos, em todo o ser e agir humano, vive semelhante Ideia, e eles são os graus da sua realização. Para Hegel todo o encanto da beleza consiste na medida em que a Ideia irrompe no fenómeno. No entanto, também aqui se afasta da doutrina platónica. É certo que Platão concebia a Ideia «como o universal concreto»; mas não tinha acertado com o verdadeiramente concreto, «pois, concebida no seu conceito e na sua universalidade, a Ideia tem já o significado de ser o verdadeiro». Falta indicar a maneira segundo a qual ela é para um sujeito que a concebe. Quer dizer, falta «a subjectividade

[1] X. a. 113.

em si mesma conforme ao conceito, e a sua unidade ideal no ser-para-si». [1]

Logo, à Ideia do belo propriamente dito ainda lhe falta muito, a saber: aquilo pelo qual ela se diferencia da Ideia do verdadeiro. Tem outro modo de ser-para-si, ou seja, de ser para o espírito subjectivo. Não basta que ela se realize numa coisa existente, tem que voltar a aparecer através da sua realização e, deste modo, manifestar-se ao sujeito nas coisas. «Por isso, o belo determina-se como a aparência sensível da Ideia. Na beleza o sensível e a objectividade não mantêm autonomia alguma, antes renunciaram ao carácter imediato do seu ser, pois só é posta a existência e objectividade do conceito, e é posta como uma realidade que, em tal existência objectiva sua, expõe o conceito em unidade com a sua objectividade; deste modo só é válida como aparência do conceito.» [2]

Isto modifica o conceito do belo muito essencialmente. Não sucede com o belo — como o platonismo de todos os tempos o julgou — que a sua Ideia, tomada em si, seja mais bela do que a beleza sensível existente no objecto. Pelo contrário, a Ideia, como tal, não é bela. O princípio que estabelece que o belo é Ideia só exprime metade da verdade. Tanto é certo como falso. A Ideia é, antes, só bela «no seu aparecer». Mas a este aparecer pertence o objecto sensível e «particular», no qual ela se manifesta, ou através do qual aparece. A transfiguração do objecto no «aparecer sensível da Ideia» — quando esta aparece por e através dele — é a sua beleza.

Só nisto se justifica o lado subjectivo da estética, o aspecto kantiano do problema. Pois a aparência só pode existir para um sujeito; e, na verdade, existe para qualquer coisa muito determinada dele: não existe «nem para a inteligência não-livre e perseverante na sua finidade, nem para a finidade do querer». Kant mostrou, pela primeira vez e com precisão plena, o campo próprio da faculdade estética de julgar. Ao entendimento não é possível captar a beleza. Refere-se à lei, mas a lei do belo esconde-se na «aparência sensível», continua a ser incaptável. O mesmo é válido para a vontade, que se encaminha para a sua realização, mas o belo não é, em absoluto, real, antes paira livremente acima do peso da realidade, como o mero aparecer de um outro. Para ambas as faculdades «o sensível é algo completamente diferente

[1] X, a. 185.
[2] X, a. 144.

do conceito, o objectivo algo completamente diferente do subjectivo». Mas agora as oposições unificam-se: o conceito «manifesta-se» no sensível, sem estar realizado nele, inclusivamente, sem ser entendido como tal pelo sujeito.

O romantismo definia o belo como o infinito no finito. Com essa determinação acertou profeticamente no ponto nuclear. Mas careceu dos meios conceptuais para valorizar o intuído. A filosofia de Hegel tem estes meios. Nele mostra-se o sentido daquela definição. A Ideia é infinita, enquanto a configuração sensível é finita; o que é em si manifesta-se levantado acima de si mesmo, justamente por ser a «aparência da Ideia». A ideia está incorporada na individualidade da coisa que, em si, é indiferente. O sujeito, por sua vez, entendido como sujeito que intui sensivelmente, é o espírito subjectivo e finito. Mas, ao intuir, também este se levanta acima de si mesmo e exorta de dentro o infinito do seu espírito. Deste modo, tanto o objecto como o sujeito se despojam da sua oposição e finidade, pois o belo, que do objecto «aparece» no sujeito, «é em si mesmo infinito e livre». Por essência, a beleza rompe a finidade de um «conteúdo limitado» e, por isso, pode «manifestar» o belo como «liberdade na sua existência», como conceito «que não se opõe à sua objectividade e que por isso — em contraste com a finidade e com a abstracção unilateral — não se põe contra ela, antes se confunde com a sua objectividade e, em virtude desta unidade e plenitude imanente, é infinito».

Esta determinação profunda do belo justifica plenamente a tese kantiana do agrado desinteressado e da universalidade subjectiva do juízo do gosto, assim como a impossibilidade de apreender a lei que domina a beleza. Deste modo vincula-se à ideia de Schiller, acerca da liberdade estética, e também à de Schelling sobre a necessidade inconsciente que se pode elevar, na criação artística, até ao ponto de ser um destino. A chave de tal mistério encontrava-se no objecto estético, quer dizer, no seu modo de ser peculiar para o sujeito, para quem ao mesmo tempo é real e, não obstante, só fenomenal. Para seu acerto neste ponto, Hegel pôde dar, numa só e feliz definição, o complemento filosófico de muitas linhas conceptuais que tinham, como direcção, a mesma tendência, ainda que divergissem no que captavam e plasmavam. A posição singular do belo no mundo consiste essencialmente na relação do conceito (Ideia, lei) com a existência sensível. «O conceito não permite que a existência externa do belo siga por si mesma leis próprias, antes a partir de si determina a sua articulação e configuração fenomenal, e a concordância

em si mesma conforme ao conceito, e a sua unidade ideal no ser-para-si».[1]

Logo, à Ideia do belo propriamente dito ainda lhe falta muito, a saber: aquilo pelo qual ela se diferencia da Ideia do verdadeiro. Tem outro modo de ser-para-si, ou seja, de ser para o espírito subjectivo. Não basta que ela se realize numa coisa existente, tem que voltar a aparecer através da sua realização e, deste modo, manifestar-se ao sujeito nas coisas. «Por isso, o belo determina-se como a aparência sensível da Ideia. Na beleza o sensível e a objectividade não mantêm autonomia alguma, antes renunciaram ao carácter imediato do seu ser, pois só é posta a existência e objectividade do conceito, e é posta como uma realidade que, em tal existência objectiva sua, expõe o conceito em unidade com a sua objectividade; deste modo só é válida como aparência do conceito.»[2]

Isto modifica o conceito do belo muito essencialmente. Não sucede com o belo — como o platonismo de todos os tempos o julgou — que a sua Ideia, tomada em si, seja mais bela do que a beleza sensível existente no objecto. Pelo contrário, a Ideia, como tal, não é bela. O princípio que estabelece que o belo é Ideia só exprime metade da verdade. Tanto é certo como falso. A Ideia é, antes, só bela «no seu aparecer». Mas a este aparecer pertence o objecto sensível e «particular», no qual ela se manifesta, ou através do qual aparece. A transfiguração do objecto no «aparecer sensível da Ideia» — quando esta aparece por e através dele — é a sua beleza.

Só nisto se justifica o lado subjectivo da estética, o aspecto kantiano do problema. Pois a aparência só pode existir para um sujeito; e, na verdade, existe para qualquer coisa muito determinada dele: não existe «nem para a inteligência não-livre e perseverante na sua finidade, nem para a finidade do querer». Kant mostrou, pela primeira vez e com precisão plena, o campo próprio da faculdade estética de julgar. Ao entendimento não é possível captar a beleza. Refere-se à lei, mas a lei do belo esconde-se na «aparência sensível», continua a ser incaptável. O mesmo é válido para a vontade, que se encaminha para a sua realização, mas o belo não é, em absoluto, real, antes paira livremente acima do peso da realidade, como o mero aparecer de um outro. Para ambas as faculdades «o sensível é algo completamente diferente

[1] X, a. 185.
[2] X, a. 144.

do conceito, o objectivo algo completamente diferente do subjectivo». Mas agora as oposições unificam-se: o conceito «manifesta-se» no sensível, sem estar realizado nele, inclusivamente, sem ser entendido como tal pelo sujeito.

O romantismo definia o belo como o infinito no finito. Com essa determinação acertou profeticamente no ponto nuclear. Mas careceu dos meios conceptuais para valorizar o intuído. A filosofia de Hegel tem estes meios. Nele mostra-se o sentido daquela definição. A Ideia é infinita, enquanto a configuração sensível é finita; o que é em si manifesta-se levantado acima de si mesmo, justamente por ser a «aparência da Ideia». A ideia está incorporada na individualidade da coisa que, em si, é indiferente. O sujeito, por sua vez, entendido como sujeito que intui sensivelmente, é o espírito subjectivo e finito. Mas, ao intuir, também este se levanta acima de si mesmo e exorta de dentro o infinito do seu espírito. Deste modo, tanto o objecto como o sujeito se despojam da sua oposição e finidade, pois o belo, que do objecto «aparece» no sujeito, «é em si mesmo infinito e livre». Por essência, a beleza rompe a finidade de um «conteúdo limitado» e, por isso, pode «manifestar» o belo como «liberdade na sua existência», como conceito «que não se opõe à sua objectividade e que por isso — em contraste com a finidade e com a abstracção unilateral — não se põe contra ela, antes se confunde com a sua objectividade e, em virtude desta unidade e plenitude imanente, é infinito».

Esta determinação profunda do belo justifica plenamente a tese kantiana do agrado desinteressado e da universalidade subjectiva do juízo do gosto, assim como a impossibilidade de apreender a lei que domina a beleza. Deste modo vincula-se à ideia de Schiller, acerca da liberdade estética, e também à de Schelling sobre a necessidade inconsciente que se pode elevar, na criação artística, até ao ponto de ser um destino. A chave de tal mistério encontrava-se no objecto estético, quer dizer, no seu modo de ser peculiar para o sujeito, para quem ao mesmo tempo é real e, não obstante, só fenomenal. Para seu acerto neste ponto, Hegel pôde dar, numa só e feliz definição, o complemento filosófico de muitas linhas conceptuais que tinham, como direcção, a mesma tendência, ainda que divergissem no que captavam e plasmavam. A posição singular do belo no mundo consiste essencialmente na relação do conceito (Ideia, lei) com a existência sensível. «O conceito não permite que a existência externa do belo siga por si mesma leis próprias, antes a partir de si determina a sua articulação e configuração fenomenal, e a concordância

entre esta e o conceito consigo mesmo constitui, na sua existência, a essência do belo.» [1]

Tal «determinar-se de si mesmo» é uma legalidade em absoluto; é, também, a necessidade mais rigorosa e íntima, a qual domina de modo radical nos «objectos belos», «ainda que não deva surgir na forma da própria necessidade, antes tenha de ocultar-se sob a aparência de uma contingência desprovida de propósito». [2] Por outro lado, e justamente devido a este vínculo rígido, o «objecto belo» desatar-se-á interiormente do seu nexo com o real. Pelo seu carácter fechado destaca-se e existe por si, e é «livre». «Dobrou em si a direcção para fora, anulando a sua dependência do outro, e para a contemplação trocou a sua finidade não-livre em infinidade livre.» [3]

Deste modo, a liberdade é uma função directa do «aparecer», porque a configuração, a articulação e a forma de um objecto determinam-se simplesmente devido a que «a aparência permite que o seu próprio conceito se manifeste como realizado», e, deste modo, todo o essencial está nela dirigida de dentro. A sua lei é autónoma ainda que apresente a «aparência» de ilegalidade.

A muito conhecida liberdade do sujeito — palpável em todo aquele que sinta esteticamente na contemplação — forma parelha com a mencionada liberdade do objecto. Porque o objecto está solto do encadeamento com o actual, também o contemplante se soltará do constrangimento e das fadigas da sua actualidade vital. O objecto não pode servir para nenhuma finalidade dos nexos vitais, pois é um fim em si, plenamente realizado. Ante os olhos do contemplante põe, de um modo imediato, o supratemporal da Ideia que se manifesta e fá-lo participar da sua calma e grandiosidade. Quem não se elevar até essa liberdade, quem não puder deixar por detrás de si a trama dos meios e fins, do exigido e realizado, não alcançará, em geral, a visão gozosa do belo. «Por isso, a contemplação da beleza é de espécie liberal, é um aceder aos objectos, quando livres e infinitos, sem ter vontade alguma de possuí-los ou de empregá-los como úteis, segundo intenções e necessidades finitas.» [4]

Esta determinação do belo deixa margem ampla para várias gradações: sobretudo para a diferença entre a beleza natural e a obra de arte. Hegel entende a primeira como um grau inferior.

[1] X. a. 145.
[2] X. a. 150.
[3] X. a. 148.
[4] X. a. 149.

A natureza é o ser fora de si e a não-liberdade do espírito. Aqui o conceito apareceu «submerso» imediatamente na objectividade. Nas formas inferiores da natureza a Ideia só de um modo «abstracto» está incorporada: em relações de grandeza, na simetria, na regularidade e na harmonia, em poucas palavras, na unidade externa. A «unidade interna», entendida como a unidade propriamente dita, só surge nas formas animadas da natureza. Na linha evolutiva «planta, animal, homem» não só há uma gradação da natureza, mas também do belo. Quanto mais alta é a configuração, tanto maior é a sua capacidade de permitir as manifestações da Ideia. No entanto, também nas formas mais altas do vivo a unidade interna do conceito, quer dizer, o anímico, só é cognoscível como não-livre. Por assim dizer, o princípio não se penetra. [1] Algo semelhante sucede com o homem, entendido como objecto estético. Assim como a alma se oculta na existência corporal, o carácter encobre-se na diversidade das acções, que podem exprimi-lo ou não.

Na essência do homem empírico mostra-se como limitação a mesma falta de integridade, própria de toda a esfera natural. As acções e os acontecimentos que plasmam a sua essência estão codeterminados de fora e por isso não são uma expressão pura. «O interno, ao qual corresponde a expressão, não vai, em todos os casos, mais além da superfície e configuração exterior da sua realização imediata.» [2] O interior recua perante a «totalidade só real». Ora bem, o indivíduo espiritual, considerado como objecto, é justamente o tipo de uma configuração que implica todas as condições do «objecto belo». Nele a «aparência da Ideia» é palpável no meio da prosa da vida. E, no entanto, está a metade do caminho. «Na sua realidade imediata, a aparência da Ideia só se manifesta fragmentariamente na vida, na acção, no padecer, nos desejos e impulsos.» O ideal, quer dizer, o carácter, não tem contudo no indivíduo outra manifestação.

A «qualidade de se ter determinado por outro» não permite que a Ideia se manifeste com pureza. «É o domínio da não-liberdade, no qual o indivíduo vive imediatamente.» [3] Mas à aparência da Ideia pertence justamente o desprender-se deste âmbito, o configurar-se só de dentro. Daqui o «fragmentário» da vida da beleza humano-psíquica. Se se levar por diante esta relação até à esfera dos «interesses espirituais» propriamente ditos essa dependência não cessa — como se poderia pensar —, antes se eleva

[1] X. a. 154.
[2] X. a. 189.
[3] X. a. 190.

e se torna uma «relatividade completa». O homem vive em constante compromisso. Para conseguir o seu tem de fazer-se um meio de fins alheios, assim como ele mesmo reduz os demais convertendo-os em meios dos seus fins. «O indivíduo, tal como se manifesta neste mundo do quotidiano e da prosa, não é activo a partir da sua própria totalidade, e não se entende a partir de si mesmo, mas sim nos outros.»[1]

Aquilo a que Hegel chama aqui «prosa da vida» é, no fundo, nada mais do que o facto de que na vida tudo se submete «à finidade e variabilidade, ao entrelaçamento do relativo», tanto como à pressão da necessidade externa. E com isso fica dito que são formas que estão ao serviço de fins diferentes dos da aparência da Ideia. Do ponto de vista desta engrenagem, o surgimento da Ideia continua a ser contingente. Mas o espírito suporta, em si mesmo, a necessidade da sua liberdade. E visto que não a encontra nessa trama, procura-a e cria-a num campo exterior e superior a ela. Está obrigado «a realizá-la num terreno mais alto». «Este terreno é a arte, e a sua realidade é o ideal.»[2]

Com o ideal, o homem opõe outra coisa à dura realidade. Cria o acidente, que a realidade não oferece, quer dizer, o acidente da manifestação pura da Ideia, na qual esta não se penetra «fragmentariamente», antes, de modo completo, atravessa a configuração concreta. «A necessidade da beleza artística emerge do defeito da realidade imediata e a sua tarefa consiste no seu chamamento para que a manifestação da vitalidade — e, principalmente, da animação espiritual — se apresente também de modo exterior na sua liberdade e para que o externo se faça conforme ao seu conceito.»[3]

A teoria hegeliana do ideal não é o cumprimento daquilo que o seu título faria temer, quer dizer, uma exortação acerca do modo segundo o qual se deveria apresentar o belo ou algo acerca da sua consistência. O Ideal não é a Ideia que se manifesta no sensível, mas sim a própria manifestação na sua pureza. O «como» de semelhante manifestação continua sendo um mistério do artista, pois só se pode aclarar o universal e essencial do seu agir.

Antes de tudo, o ideal é a beleza renascida do espírito. Em contraste com a realidade prosaica, o ideal é aquilo que não a produz, é o desprendimento do objecto do constrangimento, o despojar-se do contingente e externo, a exposição do caso puro na individualidade concreta, mas de tal modo, no entanto, que

[1] X. a. 191.
[2] X. a. 195.
[3] X. a. 196.

tudo se determina pela essência da Ideia. Não obstante, e apesar de obra da fantasia, o ideal não é estranho à realidade, pelo contrário, é o real propriamente dito, pois o único real na realidade empírica é a Ideia, ou, inversamente, o real só é quando ela se realiza. «Segundo isso, o ideal é a realidade apartada da amplitude das singularidades e contingências, na medida em que o interior se manifesta nesta mesma exterioridade oposta ao universal como individualidade viva.»[1]

Nisto se baseia aquela maravilhosa liberdade que se chama artística, e que se opõe à mera «imitação». É certo que começa com a visão da vida real, pois nela encontra os móbiles das suas configurações. Mas pela pureza, formação e configuração que ela lhes outorga converte-as em formações para outra coisa, para a incorporação pura do intuído na Ideia. A liberdade artística solta-as e ata-as, idealizando-as segundo determinado aspecto, e apenas permite surgir o essencialmente intuído. Deste modo, cria um segundo mundo, ao lado e acima do real. Mas a obra criada outorga a esse mundo a intuitividade, que é própria do real.

Há uma «purificação» do acessório, produzida a partir da configuração ideal. Em certo sentido — quando do peso terreno da vida se penetra neste reino — entra com aquela configuração qualquer coisa de fantasmagórico. Cala-se a seriedade da vida, domina a paz alegre e só impera um interesse pela visão e o abandono a ela. «Semelhante reino de sombras é o ideal, são os espíritos que nele se manifestam mortos para a existência imediata, pois separaram-se do carácter necessitado da existência natural.» «Mas o ideal põe também o seu pé na sensibilidade e na sua forma natural; no entanto, retrotrai-a para si mesmo, ao mesmo tempo que para o âmbito do externo, pois que a arte sabe reconduzir a limites — dentro dos quais o externo pode ser a manifestação da liberdade espiritual — o aparelho que a experiência externa necessita para a conservação de si mesma.»[2] Mas o que esta imagem do reino das sombras não exprime é o outro aspecto do ideal: o «poder da individualidade», o «triunfo da liberdade concreta, em si concentrada». O belo é plenitude vital elevada, realidade potenciada, presença sensível do inatingível, grandiosidade, infinito.

O facto de a configuração da Ideia se tornar corpórea na individualidade resulta da lei do espírito, que só possui o seu

[1] X. a. 201.
[2] X. a. 201 e seguinte.

ser-para-si na unidade do espírito subjectivo com o objectivo. A arte é espírito absoluto, e as suas configurações têm que ter a forma deste. A subjectividade do indivíduo não é o que menoscaba a universalidade do objectivo. Pelo contrário, a sua extensão acrescenta-se no simbólico, ou mais precisamente, no universal da Ideia.

Inclusivamente a individualidade artisticamente potenciada cria o mundo, na qual ela se encontra, segundo a sua imagem. A poesia antiga, com a epopeia e o drama, criou à sua imagem, em forma plenamente concreta, tal mundo incriado. É o mundo dos deuses e heróis, dos semideuses e guerreiros heróicos. Não pressupõe o Estado ou a ordem jurídica; os indivíduos não são aqui os incidentes de algo universalmente válido, mas sim a essência propriamente dita deste mundo, no qual as suas acções constituem a eticidade, e o seu delito, culpa ou destino são o acontecer universal de tal mundo. Neste sentido, a condição ideal do mundo é a heróica, e a poesia mostra as coisas humanas potenciadas nela. Os conflitos e as situações, as paixões e os caracteres mostram-se aqui em grandeza não debilitada, em forma lapidar. Este mundo é o terreno originário do humano, a forma suprema da arte, e a tragédia cresceu sobre ele. O seu princípio está tão arreigado nele que só tardiamente, e não sem abandono de algo essencial, pôde separar-se desse solo originário.

Nesta, como em numerosas outras reflexões de Hegel, salta aos olhos o muito que estava orientado pela poesia. Para ele era a mais alta e objectivamente mais importante das artes, por ser a mais espiritual e porque nela o espiritual se intui a si mesmo do modo mais adequado. Tal concepção apresenta-se com toda a clareza quando se lê o que Hegel dizia sobre o *pathos* e o «carácter». Pelo seu conteúdo, ambos estão condicionados de um modo eminentemente ético na poesia épica e dramática. Mas também a essência do «ideal» logra neles a sua determinação mais patente. Se se admitir a posição de Hegel, determinada de uma maneira preponderante pelo conteúdo, não resulta estranho que a tragédia ocupe a posição mais alta. O seu conteúdo é o propriamente dito substancial do espírito; os caracteres estão entretecidos, em toda a individualidade, com o mais universal, quer dizer, com os poderes objectivos do espírito, pois que no seu agir representam o seu *pathos* (deveríamos talvez dizer o seu *ethos*) e as suas faltas são culpas contra eles ou provêm deles. Como grandioso exemplo desta circunstância, Hegel volta a apelar para o conflito de Antígona, que é o conflito entre os vínculos do sangue e os interesses do Estado.

Aqui o mais íntimo da humanidade aparece no seu ser central ou nuclear, e, por isso, é, pelo conteúdo, o que aproxima a poesia da religião, pois a tragédia permite ver do modo mais claro a sua origem litúrgica.

7. Filosofia da religião

Desde os seus primeiros escritos é claríssima a relação de Hegel com a filosofia da religião. Nunca se interrompeu, antes perdurou, quer no desenvolvimento do pensamento, quer na realização do sistema, começado *ab ovo*. Mas no seu último elo configurou-se como um poderoso *finale*.

O mundo conceptual de Hegel é, desde a sua raiz, religioso; a sua filosofia é religião que concebe a sua própria essência por meio do pensamento. Ao considerar o mundo nos seus diversos graus, trata, justamente por isso, de Deus. Pois o mundo é o desdobramento gradual do Absoluto, e o ser de Deus não é outro senão o manifesto nesse desdobramento. É certo que, frente ao conceito rigoroso da religião, entendida como conceito da consciência crente, ela continua a estar intacta, e o saber filosófico, quer dizer, a concepção e o reconhecimento dos graus, é e continua a ser algo diferente da piedosa entrega, da veneração e do culto. Mas entendido na sua essência, o objecto é o mesmo. Só existe *um* Absoluto. É o objecto último e inequívoco do saber e da fé.

Por isso, a polémica de Hegel dirige-se, acima de tudo, mais incisivamente contra a separação entre o saber e a fé. A tese segundo a qual o autêntico conhecimento filosófico poderia contradizer o conteúdo da fé viva genuína será directamente sentida por ele como um pensamento que tem um sabor a blasfémia a Deus, pois a crença apenas põe Deus em formas diferentes do saber. Na história do sentir religioso essas formas depuram-se e na religião revelada do espírito aproximam-se da concepção conceptual — a tal ponto que esta pode reconhecer o seu objecto nela —, mas o próprio sentimento não é uma concepção.

Considerada como grau e atitude do espírito absoluto, a fé continua a ser diferente do saber. Mas esta diversidade não diz respeito ao objecto, nem a Deus. A diferença só corresponde ao seu ser-para-si na nossa consciência, pois a essência do «espírito absoluto» está em ser o saber do Absoluto em virtude de si mesmo. E tal saber não está para além do mundo, não reside numa consciência que Deus tivesse para si, fora de nós, antes se encontra completa e absolutamente na nossa consciência humana, que na religião se eleva até à consciência de Deus, e na filosofia até à

consciência daquilo que é em verdade esta consciência de Deus. Mas esta é o saber do Absoluto, alcançado em virtude de si mesmo e tal como se cumpre na nossa consciência.

Pode ir-se no encalço de semelhante delineamento geral ao longo de todos os elos da filosofia hegeliana. A *Fenomenologia* é a análise do ser espiritual, que começa com esta exterioridade e carácter de imediato e termina com o pensamento do Absoluto, entendido como um pensar que não só se concebe a si mesmo como também pode ser exposto e levado por diante neste conceber-se. A *Lógica* aceita semelhante tarefa de prossecução. A sua longa série de categorias constitui a dialéctica do Absoluto, que consiste na penetração do espírito na essência de Deus, pois trata d'Ele tal como é «antes da criação da natureza e de um espírito finito». Desagua no conceito da Ideia, que não é outra coisa senão este auto-saber-se do Absoluto. Por isso, a *Lógica* é já teologia filosófica.

A filosofia da natureza mostra a Ideia no seu «ser outro», como mera objectividade. Mas, ao mesmo tempo, leva por diante esta linha até ao ser-para-si incipiente. A filosofia do espírito, tanto a do subjectivo como a do objectivo, desenvolve os graus deste ser-para-si. Mostra-se aqui que a estratificação do mundo não é mais do que o desenvolvimento desse mesmo Absoluto, e que o conhecimento do mundo — ainda que não conscientemente — é por necessidade conhecimento de Deus; inclusivamente que o direito, a moralidade, o Estado, a eticidade e a história só são as diferentes fases — na verdade contraditórias, mas que voltam a superar toda a oposição — da relação entre o espírito finito e o Absoluto; estes são, portanto, em última instância, outros tantos graus da auto-realização de Deus. Por isso, a doutrina do espírito absoluto, entendido como conclusão desta cadeia, é a construção, por si realizada, do grande processo: é o seu saber de si mesmo. E por isso também o espírito absoluto — seja arte, culto, ou saber puro — é necessariamente religião.

Assim, a imagem total desta filosofia é plenamente unitária e na grandiosidade da sua concepção muito peculiar. Para onde quer que o homem dirija o seu olhar para conceber filosoficamente, verá em toda a parte uma e a mesma coisa: Deus. Olha para as órbitas planetárias e nas leis do cosmos vê Deus; olha para o que vive e vê nele o eterno Espírito de Deus elevando-se à consciência. Olha para o próprio coração e nele encontra Deus, como o poder eterno que vive nele. Contempla o teatro gigantesco da história universal e vê o imperar de Deus, como espírito universal. Olha, de coração exultante, as obras do génio, e nessa visão comparticipa da revelação de Deus. Na oração enfrenta, com humildade, o rosto de Deus, ergue-se até ao eterno e sente-se tocado pelo olhar da divindade, que atravessa o finito. Volta ao reino do pensamento, investiga a sua dialéctica e «experimenta» que a marcha legal do pensamento finito — por ele mesmo cumprida — o induz ao eterno pensamento de Deus.

A filosofia chega a si mesma. É um círculo, pois é a auto-concepção do Absoluto em nós. Mas também o seu objecto, o mundo, chega a si mesmo na sua evolução, e é o mesmo círculo do Absoluto, pois o substancial é nele o mesmo espírito que, como espírito absoluto, se concebe em nós. Semelhante movimento circular é palpável na religião e na filosofia. Ambas são a consciência do reencontro do espírito consigo mesmo. «Assim a filosofia e a religião coincidem num ponto: a filosofia é, de facto, culto divino, mas os seus cultos são, em ambos, diferentes.» [1] A separação maior só consiste na representação daqueles que fazem de Deus um mistério, um segredo eternamente oculto à razão, pois desse modo não se pode seguir por outro caminho, a não ser o de pôr a fé contra a razão, como um poder hostil a ela, ou esta contra a fé. Nesse caso, a fé está condenada a perdurar na eterna obscuridade do sentimento.

No entanto, o objecto da fé é Deus. E ninguém dirá que Deus é o irracional. Mas se é razão, e inclusivamente a razão absoluta, que como princípio domina o mundo, não se poderá entender como a razão humana não teria direito a sabê-lo. Por isso, é um pensamento são dizer «que Deus é imediatamente revelável à consciência do homem, que a religião consiste em o homem conhecer imediatamente Deus. Isto chama-se razão e também fé, mas tomada num sentido diferente do da Igreja». [2] Semelhante pensamento não necessita de prova alguma: é um facto, e nada mais contém do que «a representação universal de que o conteúdo supremo, quer dizer, o religioso, se anuncia ao próprio espírito, que o espírito se manifesta no espírito, neste meu espírito, que esta fé tem a sua fonte e raiz na minha mais profunda singularidade, que o mais íntimo de mim mesmo é inseparável dela».

Tal autonomia da fé é importante, na medida em que com ela se torna supérflua «qualquer autoridade externa ou qualquer testemunho estranho». Nem por isso se anula a revelação, a doutrina ou o dogma. As fontes da revelação podem ser diversas e não estão limitadas pela certeza interior. Só importa isto: «o que deve ser válido para mim, tem de ter a sua prova no meu espírito; ao testemunho do meu espírito corresponde que

[1] XI. 4.
[2] XI. 10.

eu creia. É certo que pode vir de fora, mas o começo externo é indiferente».[1] O próprio espírito tem de reconhecer o testemunho daquilo que lhe é alheio como se fosse seu, quer dizer, tem de aprová-lo como verdadeiro. O reconhecimento é a fé nisso. Mas esta fé difere de uma mensagem, pois a fé tem de se acrescentar de dentro. Os doutores da Igreja tiveram razão ao verem na própria fé a graça de Deus propriamente dita, a iluminação interior.

A filosofia está muito longe de atentar contra esta interioridade da certeza dada pela fé. Pelo contrário, converte-a no seu próprio objecto e desta maneira coloca a questão de outro modo. Pergunta: como é que é possível que o imediatamente sabido possa também ser «conhecido»? E responde: justamente pela sua manifestação no espírito.

A manifestação é o mostrar-se em e para o espírito, e visto que o próprio Deus é espírito e que a essência do espírito é ser-para-si a sua essência será justamente o seu manifestar-se no espírito. «O espírito de Deus está na sua comunidade de fiéis, ou dito teologicamente: Deus é, em essência, espírito, na medida em que está na sua comunidade de fiéis.»[2] Logo, o espírito é para o espírito, e este conhece-o. E, por sua vez, o espírito do homem pode sabê-lo e conceber tal relação de manifestação. Seria absurdo pensar que o conceber pudesse causar prejuízo à manifestação.

Nas suas *Prelecções sobre as provas da existência de Deus* Hegel extrema tanto esta tendência que volta a admitir uma parte considerável da velha teologia racional. As provas estão justificadas. E, o que é mais, a própria «demonstração» tem assinalado o seu lugar no âmbito teológico. Demonstrar é conhecer de modo mediato. Mas no conhecimento especulativo tudo é mediato. Isto vê-se facilmente se se atender à essência da lógica. Hegel também o demonstra partindo da essência da religião. Zelosos desta, alguns falam exclusivamente «da nossa relação com Deus» e pensam-na como uma relação unilateral. Não notam que assim anulam o «ser autónomo» de Deus, que isso implica a representação de que «Deus só seria na religião como um Deus posto ou produzido por nós».

Mas aqui mostra-se a circunstância inversa. «A expressão, com frequência usada e censurada, segundo a qual Deus só é na religião tem o grande e verdadeiro sentido de que à natureza divina, na sua autonomia plena e existente por si, pertence-lhe ser para o espírito do homem e comunicar-se-lhe. Este sentido

[1] XI. 11.
[2] XI. 14.

é completamente diferente do que se mostrou antes, no qual Deus era só um postulado, uma crença. Deus é e dá-se na relação com o homem.»[1] Ou dito na linguagem da *Lógica*: o Absoluto é a ideia que se concebe a si mesmo, e no espírito subjectivo do homem torna-se, conjuntamente com a sua objectividade, «para-si».

Aqui reside, portanto, o motivo pelo qual a religião é ao mesmo tempo conhecimento, pelo que simultaneamente é fé e saber. Também neste ponto se encontra a oposição radical entre Hegel e Schleiermacher, para quem a religião na sua pureza só é «sentimento de dependência absoluta» — e tanto, que o dogma já aparece como uma falsificação. Para Hegel, em troca, não só o dogma como também o saber que o concebe pertencem ao sentido da religião. O sentimento conserva-se justificado, e é essencial mesmo quando o seu conteúdo se eleva ao pensamento. Inclusivamente, de um ponto de vista objectivo, o sentimento de dependência também continua a existir para Hegel, apesar da sua ocasional e agressiva polémica contra ele; mais, Hegel confere-lhe um fundamento filosófico muito exacto, na análise da relação entre o finito e o infinito. Mas justamente tal exame prova que o mero sentimento só constitui um grau ínfimo, no qual já está *implicite* a relação inteira.

Sobre esta base inicia-se o ponto de partida da reflexão, responsável pela separação. A sua obra consiste em pôr o infinito como transcendente, inatingível e incognoscível, renunciando assim à participação e concepção. Aqui a crítica de Hegel é contundente. «Este ponto de partida dá-se, em primeiro lugar, como o da humildade, que não pretende conhecer nada de Deus, porque Deus e as suas determinações estão fora dele; mas esta humildade refuta-se a si mesma. Consiste em excluir o verdadeiro de si para ver-se, no aquém, como o afirmativo, como o ente que é em e para si, perante o qual todos os demais se desvanecem... O infinito, qualificado como transcendente, só é posto por mim.»

O estranho é que já se contém nisto a unidade do finito com o infinito, mas sem o saber. E «uma unidade tal na qual o finito não é transitório, antes se torna o constante, o absoluto e perene. Visto que mediante isto esta unidade está posta pelo eu finito, ela mesma se torna unidade finita. O Eu finge humildade porque não é capaz de abandonar-se ao orgulho da vaidade e da nulidade».[2]

Isto é, certamente, um caso limite da reflexão religiosa.

[1] XII. 328.
[2] XI. 113.

Em muitos momentos da captação especulativa aproxima-se da confusão, em outros denuncia a sua insuficiência. O ponto de partida mais alto é o da «razão». Aqui o Eu toma a sua humildade a sério e renuncia a si mesmo; certamente, não renuncia ao seu conhecimento, visto que este lhe é peculiar. «De facto, eu tenho de ser subjectividade particular superada; assim, tenho de reconhecer algo objectivo posto por mim, no qual eu sou negado como este Eu, mas no qual a minha liberdade é ao mesmo tempo conservada. A isto corresponde que eu seja determinado como universal, que me conserve e só valha para mim como tal. Ora bem, isto não é senão o ponto de partida da razão pensante. A própria religião consiste neste agir, nesta actividade da razão pensante e do pensante racional, quer dizer, em pôr-se como indivíduo, como universal; e, ao superar-se como indivíduo, encontra o seu verdadeiro Si-mesmo como o universal.»[1] O que a filosofia, entendida como razão científica, cumpre na concepção intelectual, a religião fá-lo como «razão que pensa ingenuamente no modo da apresentação».

Também podemos caracterizar esta relação fundamental do outro lado, de Deus. Então mostram-se os mesmos momentos, só que com outra luz. A sua evolução recorda a dialéctica ontológica da lógica, cuja imagem é presumivelmente a que se encontra no pensamento de Hegel. O desenvolvimento é o seguinte:

O verdadeiro é a «unidade inseparável» do infinito e do finito. Mas essa unidade «pode dirimir-se», pois contém a diferença. «Portanto, o finito é momento essencial do infinito na natureza de Deus, e pode dizer-se, por isso, que o próprio Deus é o que se faz finito ao pôr as determinações em si.» Isto não contradiz a essência divina, antes reside no seu conceito de Criador do mundo. Logo, é possível partir confiadamente de tal conceito. «Deus cria um mundo; Deus determina; fora d'Ele não há nada que se possa determinar; Ele determina-se ao pensar-se, põe-se um outro: Ele e um mundo, são dois. Deus cria o mundo do nada, quer dizer, fora do mundo não há nada externo, pois o mundo é a própria exterioridade. Só Deus é Deus, mas só por mediação de Si mesmo consigo mesmo. Ele quer o finito; Deus põe-no como um outro e por isso mesmo torna-o diferente d'Ele, algo diferente e finito; logo, Deus tem outro diante de si. Semelhante ser outro é a contradição d'Ele mesmo consigo mesmo. Deste modo, Deus é o finito contra o finito; mas a verdade reside em que esta finidade só é um fenómeno, no qual Deus se tem a Si mesmo. O acto de criar é actividade — eis aqui a diferença

[1] XI. 117.

e o momento do finito. No entanto, é preciso voltar a superar esta existência do finito, que é próprio de Deus, pois que é *o seu* outro e, portanto, está na determinação do outro de Deus. O finito é e não é o outro: logo, anula-se a si mesmo. Não é o mesmo, mas sim o outro, e sucumbe. Daqui que o ser outro desapareça completamente em Deus e que Deus se conheça deste modo a Si mesmo. Conserva-se mediante Si mesmo como resultado de Si mesmo.»[1]

Esta passagem, clássica pela sua concisão — e uma prova brilhante da dialéctica hegeliana proporcionada pelo objecto supremo da especulação —, contém *in nuce* o programa inteiro da filosofia da religião. Se se substituir aqui o «outro» (o mundo) por aquele membro do mundo — ao qual corresponde uma relação religiosa — que é o homem, reconhecer-se-á facilmente o desdobramento das relações entre ele e Deus. À anulação e ao abandono de si mesmo no homem corresponde o ser-fenómeno do finito e a sua superação em Deus.

Deus e o homem: aqui está uma relação dialéctica íntima que se submete à dinâmica da contradição, própria dela. Esta dinâmica conduz à síntese, quer dizer, à autodissolução do «outro», ao regresso a Deus. Mas o resultado não é, como em toda a dialéctica autêntica, igual ao ponto de partida: Deus conserva-se a Si mesmo dobrado em pregas no homem. Nisto consiste o seu conhecer-se a Si mesmo. Só então é para si, a saber, quando no conhecimento do homem se conhece a Si mesmo. E visto que a sua realidade consiste no seu ser-para-si, só através da mediação do homem Deus será real. Por isso, permutam-se os momentos, e a sua autonomia mútua desmascara-se como uma aparência: «Deus também é o finito, e também o eu é o infinito.» Tal é a fórmula filosófica rigorosa do princípio segundo o qual Deus só é na religião, pois que a religião é o saber que o homem tem de Deus.

A oposição entre o finito e o infinito é apenas uma «imagem horrível» da qual temos de nos soltar. «Quem não se desfizer de tal fantasma afundar-se-á na vaidade, pois suporá que a divindade é impotente para chegar a si mesma e sustentará, em troca, a própria subjectividade; desse modo, assegurará a impotência do conhecimento»[2], o qual seria justamente a não-verdade subjectiva.

O espírito da religião como tal, inclusive a sua realidade no homem, é que ele, o homem, possui o poder que tem Deus de alcançar-se a Si mesmo e de ser completo, quer dizer, «para-si».

[1] XI. 121.
[2] XI. 123.

De tal maneira Hegel justificou filosoficamente o pensamento central da mística alemã. Fá-lo com consciência, encontrando a sua justificação nas palavras do seu clássico, do mestre Ekkehard: «O olho com que Deus me vê é o olho com o qual eu o vejo, o meu olho e o seu olho são um só. Na justiça eu sou pesado em Deus e Ele em mim. Se Deus não fosse, eu não seria, se eu não fosse, não seria Ele. No entanto, não é necessário sabê-lo, pois são coisas que facilmente se entendem mal e que unicamente podem ser captados pelo conceito.»[1]

Segundo a concepção de Hegel, o que se disse não é o espírito de uma religião determinada, mas sim da religião em geral, o que não significa que toda a religião o saiba. Falou o coração do filósofo, quando o místico diz: «no entanto, não é necessário sabê-lo». «Sabê-lo», em sentido próprio, só o pode o pensamento da filosofia — o «conceito» — e, deste modo, Ekkehard não só fala como homem religioso, mas também como filósofo da religião.

Para o sentimento piedoso vivo é esta uma relação muito íntima, mas não transparente. Só se a tem na fé, na prece, no culto e talvez, além disso, na própria vida activa, quando está penetrada por essa certeza. A religião, subjectivamente entendida, não tem a forma do conceito, mas sim da «representação», e todas as revelações de Deus têm a forma de representação. Já nas suas «qualidades», no seu «agir», na sua «sentença» e no seu «governo», Deus aparece humanizado. A cólera, a vontade, a palavra divina, o Filho e o Espírito de Deus — tudo mostra plena e claramente a forma da representação. Mas a forma é o mutável, o contingente, ou, com mais precisão, o histórico. Todas as vezes que se concebeu um fragmento essencial cai numa «forma da contingência» e sobre ela levanta-se uma nova. A sucessão de tais formas constitui a história da religião.

Por toda a parte o conceber conceptual está em luta com a forma da representação, que é necessariamente inadequada. O puramente espiritual e universal em si continua a ser nela inconcebível. A sua consequência está na convicção que se fixa no sentir humano e pela qual Deus não poderia ser concebido em virtude da transcendência secreta dos seus decretos. Mas visto que isto contradiz a essência e interioridade da verdadeira relação, a representação religiosa continuará a contradizer-se a si mesma.

Só no seu ponto central permanece igual a si mesma e não se expõe a contingência alguma: na fé, na medida em que não é outra coisa senão a realidade de Deus no espírito subjectivo. Mas aqui todo o representar fracassa, só que permanec· a entrega.

[1] XI. 149.

«Na prece plena da fé o indivíduo esquece-se de si mesmo e está cheio do seu objecto, entrega o seu coração, e assim perde a sua individualidade imediata, ainda que se conheça como universal.»[1] E nisto há uma renúncia à representação.

Por outro lado, o pensar que reflectindo penetra na representação descobre a sua contradição, e porque não pode permanecer no contraditório anula a representação. Tal foi o labor do «Iluminismo» que também foi historicamente necessário, mas que realizou a sua obra só em metade. A reflexão converte os momentos singulares em momentos objectivos, e desse modo não pode ir mais além da contradição deles.

Unicamente o pensamento especulativo a supera. Tal superação encontra-se na unidade do «espírito absoluto» consigo mesmo. O pensar especulativo, com efeito, justifica o que estava presente, ainda que não concebido, na forma da representação e do culto, como unidade. O sentido do culto está justamente em não se ater ao contraste entre Deus e o homem, mas antes em os reunir na plenitude da sua «actividade». O significado do culto ultrapassa os limites da finidade. É o trânsito de Si-mesmo para o seu outro, a dissolução do Si-mesmo, a supressão do egoísmo. «O espírito, unicamente é espírito como liberdade concreta, como espírito que permite a sua naturalidade ou carácter de imediato na sua universalidade em geral, mais precisamente, na sua essência, entendida como seu objecto, como espírito que afunda a sua singularidade natural, que se determina como finita, na coisa, quer dizer, no conteúdo absoluto que se determina como objecto.»[2]

Por isso o culto, ao ser actividade, é mais do que representação. É a forma genuína do espírito de ser tal, ainda que não reconheça a sua essência na sua configuração peculiar.

8. Sistema e história da filosofia

O sistema de Hegel não atinge o ponto culminante na religião — que é objecto supremo — mas sim naquilo que o próprio sistema é: na filosofia. Já a *Fenomenologia* o estabelecia com toda a clareza. O mesmo pensamento recebeu na *Enciclopédia* a forma monumental que ainda hoje surpreende o leitor. Termina com as palavras do Livro XII da *Metafísica* de Aristóteles, nas quais Deus é tratado como o pensamento do pensamento. Em rigor, é a confissão do filósofo sobre o sentido e essência da filosofia,

[1] XI. 145.
[2] XI. 147.

que é a autoconcepção do espírito absoluto na forma e configuração que lhe é peculiar: o conceito. Deste modo, a filosofia não só sente e representa mas também é a existência da Ideia que se sabe como tal. E o facto de semelhante existência se dar no espírito do homem faz que este seja o que é segundo o seu destino: o elo que completa a estrutura gradual do mundo.

Se se sair da *Estética* e da *Filosofia da Religião*, mal se encontrará qualquer coisa de novo. Só haverá aquilo para o qual o espírito tende no seu autodesdobramento. Por isso, não encontramos no sistema de Hegel nenhum membro que corresponda a esta pedra final, quer dizer, nenhuma «filosofia da filosofia». O elo que, segundo a coisa, teria de estar aqui, seria, antes, o todo do sistema. E este já existe. Não necessita de repetir-se. Para a filosofia não há outra evolução da Ideia fora do desenvolvimento do seu conteúdo. Toda a outra descrição ou determinação da sua essência é externa.

Na verdade, também o desdobramento do conteúdo da filosofia é, passo a passo, um processo duplo: o saber do objecto e o saber do saber do objecto. Esta direcção dupla não é extrínseca, não é um curso paralelo de dois conhecimentos. É antes uma concepção que, em absoluto, progride com um carácter único e unitário, segundo o qual o concebido implica uma concepção do conceito, deslocando assim o objecto; mas, por sua vez, também o conceito se desloca, se torna fluente e se ultrapassa a si mesmo.

Logo, a filosofia da filosofia não está em Hegel ao lado da filosofia, antes tem nela um lugar fixo. Não se encontra, certamente, numa disciplina particular, mas sim no desdobramento do todo. O facto de este retornar sobre si mesmo e se encerrar num círculo, o facto de na altura do espírito absoluto voltarmos a chegar às categorias primitivas do Absoluto, com as quais se iniciava a *Lógica*, tudo isso é agora transparente e parece compreensível por si. O caminho percorrido revela-o com toda a clareza.

Semelhante milagre só é possível num sistema que tenha por princípio fundamental a razão absoluta. Unicamente este princípio está constituído de tal modo que volta a encontrar completa a sua essência, quer dizer, a do mundo, na essência do espírito filosofante. A tese deste princípio é e continua a ser, naturalmente, metafísica. O sistema não a prova, antes a demonstra nas suas consequências através da longa série dos graus objectivos.

No entanto, há um ponto no qual o conceito hegeliano vai mais além. A filosofia, como todo o âmbito do espírito objectivo

e absoluto, tem o seu desenvolvimento no tempo. Tem história. E a história da filosofia, tanto como a dos povos, Estados, artes, religiões, é um ingrediente constante da história universal. Também nela vive o «espírito universal», entendido, claro está, como espírito absoluto que se conceba a si mesmo. Por isso, a filosofia não só se submete à lei da história como também no seu curso histórico-universal ilumina de dentro essa lei. Pois na história pura do espírito o espírito acha-se diante de si mesmo. Aqui pode contemplar intimamente a necessidade interior do seu progresso, numa medida que não se dá nos outros casos, a saber, com a sua necessidade própria e lógica.

Neste sentido, há qualquer coisa de especial no que o grande ciclo de prelecções em três volumes sobre a *História da Filosofia* ensina.[1] Hegel resume-o no princípio que se tornou famoso, segundo o qual «a sucessão dos sistemas de filosofia na história é a mesma que a sucessão das definições da Ideia na direcção lógica».

Trata-se de uma tese de identidade. Exprime a coincidência lógico-sistemática com as consequências históricas. É a superação do conceito superficial da história que, na série polémica e na luta mútua dos sistemas, não sabe ver outra coisa senão um arsenal histórico dos erros humanos. Por isso, esta tese converteu-se no fundamento de toda a consideração histórica da filosofia e foi valorizada no seu sentido próprio. O próprio Hegel proporcionou as linhas directivas singulares mostrando a fecundidade do seu princípio metódico. Ainda hoje carecemos de um juízo decisivo acerca do grau da sua fecundidade.

Mas o segundo ponto que abre esta perspectiva genial é, nem mais nem menos, o do rendimento do próprio sistema hegeliano. O pensador individual é e continua a ser um poder débil e finito, frente ao campo objectivo infinito que se exibe ao pensar filosófico. Outra coisa sucede quando uma inteligência individual aplica a lei da história, quando possui a genialidade de valorizar a plenitude do património pensado nela, quando, portanto, não é o próprio espírito subjectivo que trabalha para realizar o «sistema», mas sim o espírito objectivo.

Hegel teve semelhante genialidade. A lei da história do pensamento foi a chave que lhe permitiu abrir a câmara do tesouro da *philosophia perennis*. Por isso, caíram sobre ele os frutos maduros do espírito filosófico de todos os tempos. Mas não lhe chegaram como uma soma, e sim como uma ordenação lógica, quer dizer, como um sistema, como uma filosofia. Conduzido

[1] Os volumes XIII-XV.

pelo seu instinto histórico e segundo o princípio do espírito objectivo que impera na história universal, Hegel experimentou aqui que a astúcia da razão tinha feito trabalhar o espírito subjectivo para os seus próprios fins.

Certamente, aqui não só trabalhou o espírito subjectivo do pensador individual na história mas também o espírito objectivo das gerações e épocas; e, como é natural, trabalharam para que se cumpra o fim do sistema, quer dizer, o do espírito absoluto. O próprio pensar de Hegel elevou-se, segundo essa mesma lei, ao ponto de vista de tal espírito absoluto. Este o segredo histórico da sua filosofia.

Ou acaso terá sido o contrário? O enganado não poderia ter sido o próprio Hegel? O espírito objectivo tê-lo-á empregado — a ele e à sua síntese sistemático-universal do património histórico — na sua marcha para uma meta mais alta?

É sempre sedutor considerar Hegel como fenómeno histórico, sob as suas próprias categorias. Então é visto como um grau mais, similar àqueles que lhe serviram de apoio, do caminho da filosofia para a verdade. Deste modo, seria o elo que completa um longo caminho, mas que é, ao mesmo tempo, o primeiro passo de uma nova vereda. Pois se, como síntese histórica, o seu sistema é, em absoluto, um primeiro passo, nem por isso necessita de ser o último.

E por ser historicamente fecundo não pode ser um último passo. Hegel — visto na sua própria perspectiva histórica — foi um meio para chegar a um fim, que não conhecia, e ao qual teve que servir cegamente, de acordo com a lei do espírito objectivo.

Mas com isto ultrapassamo-lo. E já é tema que pertence a outra tarefa. No seu próprio sistema não se encontrará a chave para ir mais além dele, pois não só é completo nas suas categorias, como também é fechado. A questão continua a ser a de saber se a sua importância histórica tem a sua conclusão com ela. De outro modo, na própria construção mostrar-se-iam as lacunas que permitiriam transcendê-la. Se assim não fosse não haveria o que, segundo a disposição hegeliana, é o signo do fechado e completo: não seria o ser-para-si do que é em-si.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras gerais

J. K. F. ROSENKRANZ, *Kristische Erläuterungen des Hegelschen Systems.* Königberg 1840.

—— *Hegels Leben.* Berlim 1844.

—— *Apologie Hegels gegen Haym.* Berlim 1858.

—— *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie.* Berlim 1870.

R HAYM, *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie.* Berlim 1857.

J. H. STIRLING, *The secret of Hegel.* Londres 1865.

C. H. MICHELET, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph.* Leipzig 1870.

J. E. ERDMANN, *Hegel* (Allg. deutsche Biographie, vol. XI). 1880.

E. CAIRD, *Hegel.* Londres 1883.

A. BULLINGER, *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelischer Unverstand.* Munique 1901.

KUNO FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre.* vol. II. Heidelberg 1901 (2.ª ed., 1911).

P. J. BOLLAND, *Alte Vernunft und neuer Verstand.* Leiden 1902.

W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels, Abhandlung der Berliner Akademie der Wissenschaften.* 1905

L. SEHRING, *Hegels Leben und sein Wirken.* Berlim 1908.

F. ENRIQUES, *La metaphysica di Hegele,* Rivista di filosofia, vol II. 1910.

G. W. CUNNINGHAM, *Thought and reality in Hegels system.* Nova Iorque 1910.

J. EBBINGHAUS, *Relativer und absoluter Idealismus, historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel.* Leipzig 1910.

G. FALKENHEIM — *Hegel* (in E.v. Asters «Grosse Denker»), 1911.

G. LASSON, *Beiträge zur Hegelforschung.* Berlim 1909.

—— *Einleitungen zu seinen Ausgaben Hegelscher Schriften und Vorlesungen.* Leipzig, Philosophische Bibliothek; insonderheid Einleitung zur Phänomenologie, 1907.

P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses oeuvres.* Paris 1912.

B. CROCE, *Saggio sullo Hegel.* Bari 1913.

G. BALBINO, *Der Grundirrtum Hegels.* Graz 1914.

H. HEIMSOETH, *Hegel, ein Wort der Erinnerung.* Erfurt 1920.

H. SCHOLZ, *Hegels erstes System.* Preussische Monatshefte 166. 1916.

A. BRUNSWIG, *Hegel.* Munique 1922.

JONAS COHN, *Theorie der Dialektik,* Leipzig 1923. (Não é uma obra acerca de Hegel, mas muito instrutiva para a compreensão de Hegel).

N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel.* Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. III. 1. Erfurt 1923.

R. KRONER, *Von Kant bis Hegel.* vol. II. Tübingen 1924.

BETTY HEYMANN, *System und Methode in Hegels Philosophie.* Leipzig 1927.

HEINRICH LEVY, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie.* Berlim 1927.

HUGO FISCHER, *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.* Munique, 1928.

THEODOR HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk.* Leipzig, 1929.

2. Obras especiais sobre a Lógica

E. V. HARTMANN, *Über die dialektische Methode, historisch-kritische Untersuchungen.* Berlim 1868.

G. BIEDERMANN, *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Hegelsche Logik.* Praga 1869.

C. L. MICHELET e G. H. HARING, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels.* Leipzig 1888.

G. KENT, *Die Lehre Hegels vom Wesen der Erfahrung und ihre Bedeutung fürs Erkennen.* Christiania 1892.

W. WALLACE, *Prolegomena to the study of Hegels philosophy and especially of his Logic.* 2.ª ed., Oxford 1894.

MC. TAGGART, *Studies in the Hegelian dialectic.* Cambridge 1896.

G. NOEL, *La logique de Hegel.* Paris 1897.

J. B. BAILLIE, *The origin and significance of Hegels Logic, a general introduction to Hegels system.* Londres 1901.

M. RUBINSTEIN, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte.* Kantstudien XI. 1906.

O. SULLIVAN, *Vergleich der Methode Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorien der Quantität.* Berlim 1908.

MC. TAGGART, *A commentary on Hegels Logic.* Cambridge 1910.

W. PURPUS, *E. v. Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels, antikritisch gewürdigt.* Fürth 1910.

H. S. MARCAN, *Hegels doctrine of formal logic.* Oxford 1912.

C. A. EMGE, *Hegels Logik und die Gegenwart.* Karlsruhe 1927.

3. Obras sobre aspectos parciais do sistema

BRUNO BAUER, *Hegels Lehre von Religion und Kunst (anonym).* Leipzig 1842.

TH. W. DANZEL, *Über die Ästhetik der Hegelschen Philosophie.* Hamburgo 1844.

M. J. SCHLEIDEN, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft.* Leipzig 1844.

C. M. KAHLE, *Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Berlim 1845.

O. HERING, *Vergleichende Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers.* Iena 1882.

J. WERNER, *Hegels Offenbarungsbegriff.* Leipzig 1887.

J. M. STERRET, *Studies in Hegels philosophy of religion.* Londres 1891.

E. TRUBEZKOI, *Neue Untersuchung zur Rechtsphilosophie Kants und Hegels.* Moscovo 1902.

JONAS COHN, *Hegels Ästhetik, Zeitschrift für Philosophie* 120. 1902.

A. BULLINGER, *Stellen aus Hegels Werken, zusammengestellt behufs absoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs.* Munique 1908.

S. BRIE, *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule.* Berlim 1909.

H. REESE, *Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte.* Tübingen 1909.

G. P. ADAMS, *The mystical element in Hegels early theological writings.* Berkeley 1910.

P. BARTH, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann.* Leipzig 1890.

O. KAULFUSS, *Das Grundproblem der Geschichtsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Anschauungen.* Bromberg 1907.

F. BRUNSTÄD, *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie.* Berlim 1909.

M. RUBINSTEIN, *Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit.* Kanststudien XV. 1910.

J. KOHLER, *Hegels Rechtsphilosophie*, Archiv für Rechtsphilosophie V. 1911.

P. EHLERT, *Hegels Pädagogik*. Berlim 1913.

TH. ZIEGLER, *Der Charakter der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII. 1914.

—— *Hegels Anschauung vom Kriege* (in: Menschen und Probleme). Berlim 1914.

F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*. vol. II. Munique 1920.

G. LASSON, *Hegel als Geschichtsphilosoph*. Leipzig 1920.

K. LEESE, *Die Geschichtsphilosophie Hegels, auf Grund der neuerschlossenen. Quellen untersucht und dargestellt*. Berlim 1922.

G. GIESE, *Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung*. Halle 1926.

G. WENKE, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*. Halle 1927.

ERICH FRANK, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur V. 4. 1927.

ÍNDICE

Nota do Editor: até à página 400, o texto da tradução teve a intervenção do Dr. Pedro da Silva Pereira.

ligir é intuição do essencial, e este é um em todos. Ele descobre a identidade dum único mundo dos sentidos no qual estão incluídos todos os indivíduos que intuem a unidade da ordem e das leis que o regem. Por esta via reconhece, em toda a consciência, o ser absoluto único por detrás do múltiplo intuído, «o arquétipo da vida divina», e, desta forma, também a nulidade das imagens da intuição cujo mundo não constitui uma imagem de Deus mas sòmente uma imagem da imagem. E agora desapareceu a ilusão, o caminho está livre para a superação da realidade considerada como nada. A inteligência medita na faculdade livre, que ela, no fundo, é, e por este meio apreende a sua verdadeira essência como dever. O esquema verdadeiro de Deus não *é*, mas *deve* ser. A vontade é o princípio real, o poder fundamental da faculdade pura através da qual a imagem de Deus, que tem de ser, se realiza finalmente. É «aquele ponto em que o inteligir e a intuição ou a realidade se penetram ìntimamente». «A vontade perscruta e intui o dever. Nela a faculdade esgota-se completamente e o esquema da vida divina eleva-se à realidade.» Portanto, não é o saber, como parecia ao princípio, mas sim a vontade, a verdadeira imagem de Deus. A sua determinação é a restituição do divino ao divino, o total abandono à vida divina que deve tornar-se visível em nós.

Se fizermos a recapitulação de todo o desenvolvimento da Doutrina da Ciência em conexão com aquelas teorias sobre as quais ela se desenvolve, observamos que lhe é característico o recuo cada vez mais profundo do último princípio para o interior do Eu e, finalmente, para além do mesmo Eu. O velho realismo olhava para fora e procurava o fundamento primordial do ser, o que permanece eternamente para além do sujeito, quer dizer, no objecto em si; era incapaz de explicar o fenómeno do conhecimento e da moralidade, ambos dilacerados para ele no dualismo do sujeito e objecto. O idealismo subjectivo fez regressar este fundamento primordial ao sujeito individual e, por esse meio, isolou o sujeito, anulou simplesmente o mundo das coisas e privou a consciência do seu apoio natural. O idealismo transcendental de Kant postulou o «sujeito em geral» acima do sujeito empírico e converteu-o em suporte de todos os princípios; restituiu ao homem, por meio disso, o mundo exterior na sua realidade empírica, ao querer o campo da acção, e à sua liberdade o enraizamento no primeiro *prius* absoluto; mas ficou aberta a possibilidade do ser em si. A primeira Doutrina da Ciência hipostasiou o sujeito em geral do Eu absoluto e fez recuar, portanto, expressamente o fundamento primordial para um ponto

anterior ao Eu empírico; ora, o realismo dos fenómenos assenta na posição do não-Eu pelo Eu, cuja espontaneidade só no agir ultrapassa o não-Eu. O ponto de vista de 1804 abandona o disfarçado subjectivismo do Eu e faz regressar ainda mais a origem ao âmago do absoluto que precede toda a consciência, inclusive a consciência em geral, o saber absoluto. E a Doutrina da Ciência de 1810 conhece o absoluto em Deus, a luz viva da razão absoluta, cujo esquema é o saber, cujo esquema do esquema é a pluralidade dos objectos e sujeitos reais e cuja verdadeira imagem é a vontade activa. Se o velho realismo encontrou as suas bases radicais do lado do objecto, no ser em-si que o transcende, o idealismo panteísta, a que, finalmente, Fichte chega, coloca-se na perspectiva diametralmente oposta a ele: projectou o fundamento original em direcção ao sujeito, ultrapassando este. O ser absoluto que, para o realismo, jazia da parte contrária da consciência, reside agora declaradamente do lado da consciência. Mas em ambos os casos — e isto é o ponto comum aos dois extremos — fica fora da consciência e a consciência é um fenómeno totalmente secundário. Nisto consiste a diferença profunda em relação a Kant e à primeira Doutrina da Ciência: o fenómeno não é apenas o mundo externo, mas é também, precisamente, a consciência. A razão absoluta, contudo, não é a consciência, assim como, tão-pouco, é objecto dela.

Mas com esta tese, que para o Fichte da última fase tem o valor de «um facto imediato da consciência», fica o idealismo fundamentalmente eliminado. O fundamento original reside num ente em-si absolutamente real que não depende, de modo algum, da consciência, do mesmo modo que o ser em-si da metafísica «dogmática». O desenvolvimento da Doutrina da Ciência prova, concludentemente, que a realização principal do idealismo elimina o idealismo e chega de novo ao realismo. Também o pensamento da filosofia da identidade e do «idealismo-real» é apenas uma etapa deste caminho. Com frequência, tem-se querido ver em Fichte o representante típico do «idealismo subjectivo». Històricamente, nada é mais falso do que esta concepção. Se tal concepção já não corresponde à exposição de 1794 — em relação à qual parte do desconhecimento total do carácter superindividual do Eu absoluto — com mais razão falha na forma última e definitiva da Doutrina da Ciência. E esta é tão pouco idealismo subjectivo que esquece toda a relação fundamental de todo o ser para com a consciência — relação em que se enraíza todo o idealismo, em geral — e se torna no realismo absoluto da divindade viva a-subjectiva.